



حکیم ترمذی

شیخ الاسلام

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب امت کاتھم
شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی
کی تقریر "جامع ترمذی"



ترتیب و تحقیق

مولانا رشید اشرف سیفی

مکتبہ بنی دارالعلوم کراچی

درسِ ترمذی

شیخ الاسلام
حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب امت کاتھم
شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی
کی تقریریں جامع ترمذی



ترتیب و تحقیق
مولانا رشید اشرف سیفی
استاذ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی

مکتبہ ترمذی دارالعلوم کراچی

بیت حقوق مدیریت حق مکتبہ دارالعلوم کراچی (وقف) محفوظ ہیں

باہتمام : محمد قاسم گلکٹی
طبع جدید : شوال ۱۴۳۱ھ ستمبر ۲۰۱۰ء
فون : 5042280 - 5049455
ای میل : mdukhi@gmail.com

ملنے کے پتے

مکتبہ دارالعلوم احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی ﴿ناشر﴾

- ادارۃ المعارف احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- مکتبہ معارف القرآن احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور
- دارالاشاعت اردو بازار کراچی
- بیت الکتب گلش اقبال نزد اشرف المدارس کراچی

انتساب

اسے جلیل القدر مفتی کے نام جسے دنیا شیخ طریقت مفتی قرآن
فقہ الفقہ مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع
صاحب (رحمۃ اللہ علیہ) جیسے گراں قدر القاب و نام سے یاد کرتے ہیں۔

وہ عظمت اسلام کا تابندہ ستارہ

توصیف سے جسکی مری عاجز ہے زباں آج

وہ گنج گراں سایہ علوم نبوی کا

عالم میں اسی ضیاع کے دریا ہیں رواں آج

وہ مفتی اعظم وہ معارف کا خزینہ

وہ جس کے فتاویٰ سے منور ہے جہاں آج

شفقت و رحمت کا یہ ہر دلعزیز پیکر تمام تر عظمتوں کے ساتھ
”نَا نَا مُحَرَّم“ ہونے کے نسبت سے بھی ہمیشہ اسے ناکارہ دجے
ان کے سایہ عاطفت میں پروان چڑھنے کے سعادت حاصل رہی کی عقیدت
و محبت کا محور رہا۔

قرب قرابت کے سعادت کے ساتھ اگر ان کے اسوہ کے
اتباع بھی نصیب ہو جائے تو زہے نصیب۔

اعلیٰ اللہ درجۃ فی اعلیٰ علیین

مرشد اشرف سیفی

عفا اللہ عنہ

باسمہ تعالیٰ
خلاصة الفہارس

بقیۃ البواب الصلوۃ

از صفحہ ۱۹ تا صفحہ ۲۰۵

البواب الوتر

از صفحہ ۲۰۷ تا صفحہ ۲۵۷

البواب الجمعة

از صفحہ ۲۵۹ تا صفحہ ۳۰۳

البواب العیدین

از صفحہ ۳۰۵ تا صفحہ ۳۲۲

البواب السفر

از صفحہ ۳۲۵ تا صفحہ ۳۳۸

البواب متفرقة

از صفحہ ۳۳۸ تا صفحہ ۳۹۲

البواب الزکوۃ

از صفحہ ۳۹۵ تا صفحہ ۵۱۰

البواب الصوم

از صفحہ ۵۱۱ تا صفحہ ۶۶۵

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فہرست ابواب مضامین "درس ترمذی" جلد ثانی

صفحہ	ابواب و مضامین	ابواب و مضامین	صفحہ
		عرض مرتب	۱۷
		بقیۃ ابواب الصلوٰۃ	۱۹
۲۸	حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت	باب ما جاء فی رفع الیمین علی الشمال فی الصلوٰۃ	۱۹
۳۱	حضرت برادر بن عازب کی روایت	وضع یدین یا ارسال یدین ؟	"
۳۳	حضرت ابن عباس کی روایت	ہاتھ کس جگہ باندھے جائیں ؟	"
۳۵	حضرت عباد بن زبیر کی روایت	دلائل احناف	۲۳
"	حضرت جابر بن سمورہ کی حدیث	باب ما جاء فی التکبیر عند الركوع والسجود	۲۵
۳۷	آثار صحابہ اور حنفیہ کا مسلک	"یکبر فی کل خفض و رفع" کا مطلب	"
۳۸	قائلین رفع یدین کے دلائل	باب رفع الیدین عند الركوع	۲۶
"	حضرت عبداللہ بن عمر کی حدیث	ترک رفع کے ثبوت میں روایات صحیحہ	۲۸

صفحہ	ابواب ومضامین	ابواب ومضامین	صفحہ
۶۳	باب ماجاء فی التسليم فی الصلوة	ترک رفع یدین کی وجہ ترجیح	۳۲
۶۵	باب ماجاء ان عذف السلام ستہ	مناظرۃ الامام الاعظم والادعاء	۳۳
۶۶	باب ماجاء فی وصف الصلوة	باب ماجاء فی التبیح فی الركوع والسجود	۳۶
۶۷	ثم تشہد قائم ایضاً کا مطلب	باب ماجاء فی التہی عن القراءة فی الركوع والسجود	۳۷
۶۸	قرارت کتنی رکعتوں میں فرض ہے ؟	” نہی عن لبس القسی والعصفر ”	•
۶۹	باب ماجاء فی القراءة فی الصبح	باب ماجاء فیمن لا یقیم صلیہ فی الركوع والسجود	•
•	نمازوں میں قرارت کی مقدار مسنون	تعدیل ارکان	•
۷۱	باب ماجاء فی القراءة خلف الامام	ایک اشکال اور اس کا جواب	۳۹
۷۲	تفصیل مذاہب	باب ما یقول الرجل اذا رفع رأسہ من الركوع	•
۷۳	قائلین قرارت فاتمہ خلف الامام کے دلائل	باب ماجاء فی وضع الیدین قبل الركبتین فی السجود	۵۰
•	حضرت عبادۃ بن صامت رضی اللہ عنہ کی حدیث	باب ماجاء فی السجود علی الجبہ والافت	۵۱
•	حدیث عبادۃ میں ” فصاعداً ” کی زیادتی	کیفیۃ وضع الیدین فی السجود	۵۲
۷۹	قوائد عربیہ کی روشنی میں لفظ ” فصاعداً ” کی تحقیق	باب ماجاء فی کراہیۃ الاقاربین السجدتین	۵۳
۸۰	•	باب ما یقول بین السجدتین	۵۴
•	حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث	باب ماجاء فی الاعتماد فی السجود	۵۵
۸۳	ابو قتلابہ کی روایت	باب کیف النهوض من السجود	•
۸۴	دلائل احناف	جلسہ استراحت کا حکم	•
•	آیت قرآنی ” وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ ”	باب ماجاء فی التشہد	۵۸
۸۹	احناف کی مسئلہ احادیث	تشہد ابن مسعود کی وجہ ترجیح	•
•	حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث	باب کیف المجلس فی التشہد	۶۰
•	•	افتراش اور تودک اور ان کا حکم	•
•	•	باب ماجاء فی الاشارة	۶۲
۹۳	حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث	اشارہ بالسبایہ کو غیر مسنون قرار دینا درست نہیں	•

صفحہ	الباب ومضامین	الباب ومضامین	صفحہ
۱۲۴	باب ماجار فی کراہیۃ ما یصلی الیہ وفیہ	حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث	۹۶
۱۲۵	نہی ان یصلی فی سبۃ موطن	سک احناف اور آثار صحابہ کرامؓ	۱۰۲
•	باب ماجار فی الصلوۃ فی مریض الغنم واعطائہ الاہل	باب ماجار اذا دخل احدکم المسجد فلیرک کعتین	۱۰۵
۱۲۶	باب ماجار فی الصلوۃ علی الدابۃ حیث لا توجہ	جلوس سے تحیۃ المسجد قوت نہیں ہوتی	•
•	باب ماجار اذا حضر العشاء واقیمت الصلاۃ	باب ماجار فی کراہیۃ ان یتخذ علی القبر مسجدًا	۱۰۶
•	فاذروا بالعشاء	عورتوں کا قبروں کی زیارت کرنا	•
۱۲۹	باب من زار قومًا فلا یصل بہم	قبر پر یا قبر کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے کا حکم	•
•	باب ماجار فی کراہیۃ ان یخفی الامام نفسه بالعلم	قبروں پر چراغ جلانا	•
۱۳۱	باب ماجار من اتم قومًا وہم لہ کارہون	باب ماجار فی النوم فی المسجد	•
•	باب ماجار اذا صلی الامام قاعدًا فصلوا قعودًا	باب ماجار فی کراہیۃ البیع والشرار والنشاد	۱۰۸
۱۳۸	باب منہ	الفنائۃ والشعر فی المسجد	•
•	صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلف	باب ماجار فی المسجد الذی استس علی التقوی	۱۰۹
•	ابی بکر فی مرضہ الذی مات فیہ قاعدًا	باب ماجار فی اتی المساجد افضل ؟	۱۱۰
۱۳۹	باب ماجار فی الاشارة فی الصلوۃ	لا تشد الرجال الا الی ثلاثہ مساجد	۱۱۱
•	نمازیں اشارے سے سلام کا جواب دینا	زیارت قبور کیلئے سفر کی شرعی حیثیت	۱۱۲
۱۴۰	باب ماجار ان صلوۃ القاعد علی النصف من	باب ماجار فی القعود فی المسجد وانتظار	۱۱۵
•	صلوۃ القائم	الصلوۃ من لفعل	•
•	ایک اشکال اور اس کا جواب	باب ماجار فی الصلوۃ علی الخمرۃ	•
۱۴۱	باب ماجار فی کراہیۃ السدل فی الصلاۃ	باب ماجار انہ لا یقطع الصلوۃ الا الکلب	۱۱۶
۱۴۲	باب ماجار فی النهی عن الاختصار فی الصلوۃ	والحمار والمرأۃ	•
•	باب ماجار فی طول القيام فی الصلوۃ	باب ماجار فی ابتداء التسبیۃ	۱۱۸
•	تطویل قیام افضل ہو یا تخیر رکعات ؟	تحویل قبلہ اور اس سے متعلق بحث	•
۱۴۳	باب ماجار فی سجۃ السہو قبل السلام	باب ماجار ان ما بین المشرق والمغرب قبلۃ	۱۲۳
۱۴۴	باب ماجار فی سجۃ السہو بعد السلام والكلام	باب ماجار فی الرجل یصلی لغير القبلة فی الغیم	•

صفحہ	ابواب ومضامین	ابواب ومضامین	صفحہ
۱۸۴	باب ماجار فی الاضطجاع بعد رکعتی الفجر	زائد رکعت ملائینے کا حکم	۱۴۷
۱۸۶	باب ماجار إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة الا المكتوبة	باب ماجار فی التشہد فی سجدتی السہو	۱۴۸
۱۸۹	باب ماجار فین تفتوتہ الركعتان قبل الفجر یصلیہما بعد صلوۃ الصبح	باب ماجار فین یشک فی الزیادۃ والنقصان	۱۵۰
۱۹۱	باب ماجار فی الاربع قبل الظهر	باب ماجار فی الریح یسلم فی الركعتین من الظهر والعصر	۱۵۵
۱۹۳	باب آحضر	کلام فی الصلوۃ کی شرعی حیثیت	۱۶۳
۱۹۴	ظہر کی سنن قبلہ کی ظہر کے بعد ادائیگی کا طریقہ	ذوالیدین و ذوالشمالین ایک شخصیت کے دولقب	۱۶۶
۱۹۵	باب ماجار فی الاربع قبل العصر	باب ماجار فی الصلوۃ فی النعال	۱۷۰
۱۹۶	باب ماجار فی الاربع رکعات یفصل بینہن بالتسلیم کا مطلب	باب ماجار فی القنوت فی صلوۃ الفجر	۱۷۲
۱۹۸	باب ماجار انہ یصلیہما فی البیت	قنوت نازلہ	۱۷۳
۱۹۹	باب ماجار فی فضل الشطوع ست رکعات بعد المغرب	باب ماجار فی الرجل یعطس فی الصلاۃ	۱۷۵
۲۰۰	باب ماجار فی الركعتین بعد العشاء	باب ماجار فی الرجل یحدث بعد التشہد	۱۷۷
۲۰۱	باب ماجار ان صلاۃ اللیل مثنی مثنی	باب ماجار اذا کان المطر فالصلاۃ فی الرجال	۱۷۸
۲۰۲	باب ماجار فی وصف صلاۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم باللیل	باب ماجار فی الصلوۃ علی الدابة فی بطین المطر	۱۷۹
	باب فی نزول الرب تبارک وتعالی الی السماء الدنیا کل لیلۃ	باب ماجار فی الاجتہاد فی الصلاۃ	۱۸۰
	نزل باری تعالی کا مطلب	مسئلہ عصمت الانبیاء علیہم الصلاۃ والسلام فائدہ	۱۸۱
	خلاصہ مذاہب	باب ماجار ان اول ما یحاسب بہ العبد یوم القیامۃ الصلاۃ	۱۸۱
	اس بارے میں علامہ ابن تیمیہ کا موقف	کیا فرائض کی تلا فی نوافل سے ہو سکتی ہے؟	۱۸۱
		باب ماجار فی تخفیف رکعتی الفجر والقراۃ فیہما	۱۸۲
		باب ماجار فی الکلام بعد رکعتی الفجر	
		باب ماجار لا صلاۃ بعد طلوع الفجر الاربعین	

صفحہ	ابواب ومضامین	ابواب ومضامین	صفحہ
۲۳۷	ابواب الوتر		۲۰۷
۲۳۷	مسئلہ ثالثہ در تعیین دعاء قنوت	باب ماجار ان الوتر ليس بحتم	۲۰۸
۲۳۸	باب ماجار فی الرجل ینام عن الوتر او یسئ	ولا ٔکل احناف	۲۱۰
۲۳۹	باب ماجار لا وتران فی لیلة	ولا ٔکل جمهور	۲۱۲
۲۴۲	باب ماجار فی الوتر علی الرا حلة	باب ماجار فی الوتر بسبع	۲۱۵
۲۴۳	باب ماجار فی صلوة الفحی	روایات ایتار اور ان میں تطبیق	۲۱۶
۲۴۶	باب ماجار فی الصلاہ عند الزوال	بحث فی آن الوتر ثلاث رکعات	۲۲۳
۲۴۷	باب ماجار فی صلوة الحاجة	حنفیہ کے دلائل	۲۲۵
۲۴۸	باب ماجار فی صلوة الاستحارة	بحث فی آن الثلاث موصولہ بسلام و	
۲۵۰	باب ماجار فی صلوة التسبیح	احتیاط کا تقاضا	
۲۵۱	باب ماجار فی صفة الصلاہ علی النبی	باب ماجار فی القنوت فی الوتر	
۲۵۳	صلی اللہ علیہ وسلم	مسئلہ اولی ، قنوت وتر پورے سال	
	مروجه صلوة و سلام اور اس کی	مشروع ہے	
	شرعی حیثیت	مسئلہ ثانیہ ، قنوت وتر قبل الركوع	۲۳۶
	۳ ۳ ۳ ۳ ۳ ۳	مشروع ہے	
	ابواب الجمعة		۲۵۹
۲۶۷	قائلین جواز کے دلائل	باب نفل یوم الجمعة	۲۶۰
۲۶۸	جوائی سے متعلق تحقیق	یوم جمعة افضل ہے یا یوم عرفہ ؟	
۲۷۲	قائلین عدم جواز کے دلائل	باب فی الساعة التي ترجی فی یوم الجمعة	۲۶۳
۲۷۶	باب ماجار فی وقت الجمعة	باب ماجار فی الاغتسال یوم الجمعة	۲۶۵
۲۷۹	باب ماجار فی المجلس بین الخطبتین	باب ماجار من کم یؤتی الی الجمعة	۲۶۶
۲۸۰	باب ماجار فی قصر الخطبة	تحقیق الجمعة فی القری	

صفحہ	البواب ومفامین	البواب ومفامین	صفحہ
۲۹۵	باب ماجاء فی اذان الجمعة	خطبة کے ارکان اور آداب	۲۸۰
۲۹۷	باب ماجاء فی الکلام بعد نزول الامام من المنبر	خطبة جمعہ وعیدین میں فرق	۲۸۲
	باب فی القلوة قبل الجمعة وبعدها	باب فی استقبال الامام اذا خطب	۲۸۳
۳۰۰	جمعة کی سنن بعد یہ کس ترتیب سے پڑھی جائیں گی ؟	باب فی الرکتین اذا جاء الرجل الامام یخطب	۲۸۴
۳۰۱	باب فین یدک من الجمعة رکعة	روایات نہی کی وجوہ ترجیح	۲۹۱
۳۰۲	باب ماجاء فی السفر یوم الجمعة	باب ماجاء فی کراہیۃ الکلام والامام یخطب	۲۹۲
	۲ ۲ ۲ ۲ ۲ ۲ ۲	باب ماجاء فی کراہیۃ التخلی یوم الجمعة	۲۹۳
		باب ماجاء فی کراہیۃ الاعتبار والامام یخطب	۰
		باب ماجاء فی کراہیۃ رفع الایدی علی المنبر	۲۹۴

البواب العیدین

۳۰۵

۳۱۳	عیدین کی تکبیرات زوائد کتنی ہیں ؟	وجوب صلوٰۃ عید	۳۰۶
۳۱۴	دلائل احناف	باب فی المشی یوم العیدین	۳۰۷
۳۱۸	باب لا صلوٰۃ قبل العیدین ولا بعدہما	باب فی صلوٰۃ العیدین قبل الخطبة	۳۰۸
۳۲۰	باب فی خروج النساء فی العیدین	باب ان صلاۃ العیدین بغیر اذان لا اقامۃ	۳۱۱
۳۲۲	باب ماجاء فی خروج النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی العید فی طریق ورجوعہ من طریق آخر	باب القراءة فی العیدین	۰
۳۲۳	باب فی الاکل یوم الفطر قبل الخروج	الاختلاف فی سقوط الجمعة عند اجتماعها مع العیدین	۳۱۲
	۰ ۰ ۰ ۰ ۰ ۰ ۰	باب فی تکبیر فی العیدین	۳۱۳

البواب السفر

۳۲۵

۳۲۵	دلائل شوافع	باب التقصیر فی السفر	۰
۳۳۰	دلائل احناف	تقصیر عزیمت ہے یا رخصت ؟	۰

صفحہ	ابواب ومضامین	ابواب ومضامین	صفحہ
۳۳۳	مدت قصر	باب ماجاء فی کم تقصر الصلوة	۳۳۲
۳۳۵	باب ماجاء فی التطوع فی السفر	مسافت قصر کی تحقیق	"
	ابواب متفرقة		۳۳۸
۳۶۲	قرآن کریم میں سجدے تلاوت کتنے ہیں ؟	باب ماجاء فی صلوة الاستسقاء	"
۳۶۶	باب فی خروج النساء الی المساجد	کیا نماز استسقاء میں بھی تکبیرات زائد ہیں ؟	۳۳۹
۳۶۹	باب ماجاء فی الذی یصل الفریضة ثم یؤتم	تحويل رداء	۳۴۰
	الناس بعد ذلک	باب فی صلوة الکسوف	۳۴۲
۳۷۰	متنقل کے پیچھے مفسر کی اقتدار	پہلی بحث ، ملحدین کا ایک اعتراض اور	"
۳۷۱	حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے واقعہ	اس کا جواب	
	کی توجیہات	دوسری بحث ، صلوة کسوف کی شرعی حیثیت	۳۴۳
۳۷۷	باب ما ذکر من الرخصة فی السجود علی الثوب	تیسری بحث ، کیا صلوة کسوف ایک سے	"
	فی الحر والبرد	زائد رکوع پر مشتمل ہے ؟	
۳۷۸	باب ما ذکر فی الرجل یدرک الامام ساجداً	عہد رسالت میں کسوف شمس صرف	۳۵۱
	کیف یمنع ؟	ایک مرتبہ ہوا	
"	مدرک رکوع مدرک رکعت ہے	چوتھی بحث ، کیا صلوة خسوف میں بھی	۳۵۲
۳۷۹	باب کراہیۃ ان ینتظر الناس الامام وہم	جماعت مشروع ہے ؟	
	قیام عند افتتاح الصلوة	باب کیف القراءة فی الکسوف	۳۵۳
"	اقامت کے وقت مقتدی کسب	باب ماجاء فی صلوة الخوف	۳۵۴
	کھڑے ہوں ؟	کیا صلوة خوف عہد رسالت کے ساتھ	۳۵۵
۳۸۳	باب ما ذکر فی تطیب المساجد	مخصوص تھی ؟	
۳۸۶	باب فی کراہیۃ الصلوة فی لحف النساء	صلوة الخوف کی ادائیگی کے تین طریقے	۳۵۶
۳۸۷	باب ما یجوز من المشی والعمل فی صلوة التطوع	تیسرے طریقہ کی وجہ ترجیح	۳۵۹
۳۸۸	قوله "ودصفت الباب فی القبلة"	باب ماجاء فی سجود القرآن	۳۶۰
۳۹۰	باب ما ذکر فی قرارة سورتین فی رکعة	سجدة تلاوت واجب ہے یا مستنون ؟	"

صفحہ	ابواب ومضامین	ابواب ومضامین	صفحہ
۳۹۱	انی لا عرف السور النظائر	سأل رجل عبد الله عن هذا الحرف غير	۳۹۰
۳۹۳	باب فی الاعتسال عند ما یسلم الرجل	آسن أو یاسن	
	ابواب الزکوة		۳۹۵
	عن رسول الله صلی الله علیه وسلم		
۴۲۲	وما كان من خلیطین فانهما یراجعان	زکوة کی فرضیت کب ہوئی ؟	۴
	بالسویة	اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ	۳۹۸
	تراجع کی صورتیں	ایک اعتراض اور اس کا جواب	۴۰۱
۴۲۴	کمپنی پر زکوة کا مسئلہ	باب ما جاز عن رسول الله صلی الله علیه وسلم فی	۴۰۲
۴۲۵	شخص قانونی اور اس کا حکم	منع الزکوة من التشدید	
۴۲۸	باب ما جاز فی زکوة البقر	باب ما جاز اذا أدیت الزکاة فقد قضیت	۴۰۴
۴۲۹	جزیہ اور اس کی قسیمی	ما علیک	
۴۳۱	باب ما جاز فی کراہیۃ اخذ خیر المال فی الصدقة	باب ما جاز فی زکوة الذمہب والورق	۴۰۶
"	کیا کفار فرج کے بھی مخاطب ہیں ؟	دو سو درہم کتنے تولہ چاندی کے مساوی	"
۴۳۲	کیا غیر مسلموں کو زکوة دی جاسکتی ہے ؟	ہیں ؟	"
۴۳۷	باب ما جاز فی صدقة الزرع والتمر والحبوب	علامہ عبدالحی لکھنوی کی تحقیق	"
۴۴۲	باب ما جاز لیس فی الخیل والرقیق صدقة	جمہور علماء ہند کی تحقیق	"
۴۴۴	باب ما جاز فی زکوة الحسل	باب ما جاز فی زکوة الابل والغنم	۴۰۸
۴۴۹	باب ما جاز لا زکوة علی المال المستفاد حتی	امام شافعی کا مسلک	"
	یحول علیہ الحول	امام مالک کا مسلک	۴۰۹
۴۵۱	باب ما جاز لیس علی المسلمین جزیۃ	امام ابو حنیفہ کا مسلک	۴۱۰
۴۵۲	باب ما جاز فی زکوة الحلی	ولا یجوز بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع حیث	۴۱۷
۴۵۶	باب ما جاز فی زکوة الخضر اوات	الصدقة	
۴۵۸	باب ما جاز فی زکوة مال یتیم	تنبیہ	۴۲۱

صفحہ	البواب ومضامین	البواب ومضامین	صفحہ
۴۸۲	مہمان کا حق	روایت عمرو بن شعیب عن اُبیہ عن جدہ	۴۶۰
۴۸۳	حق ماعون	باب ما جاز ان العمار جرحها جبار وفي	۴۶۲
۴۸۵	حق حصاد	الركاز الخمس	
۴۸۶	باب ما جاز في فضل الصدقة	العمار جرحها جبار	۴۶۴
۴۸۷	باب ما جاز في إعطاء المولقة قلوبهم	والمعدن جبار	
۴۸۸	مولقة القلوب کی قسمیں	والبر جبار	
۴۸۹	مولقة القلوب کا مفتراب بھی باقی ہے یا نہیں؟	وفي الركاز الخمس	
۴۹۰	یہ مصرف اگر منسوخ ہو تو اس کیلئے ناسخ کیا ہے؟	فائدہ	۴۶۷
۴۹۱	مولقة القلوب میں کافر بھی داخل نہ تھے	باب ما جاز في الحرم	۴۶۸
۴۹۲	باب ما جاز في المستدق يرث صدقته	قوله ودعوا الثلث فان لم تدعوا الثلث	۴۷۰
۴۹۳	مسئلہ النیابة فی العیادة	فدعوا الربح	
۴۹۴	باب ما جاز في نفقة المرأة من بيت زوجها	باب في المعتدى في الصدقة	۴۷۱
۴۹۵	باب ما جاز في صدقة الفطر	باب ما جاز في رضى المصدق	۴۷۲
۴۹۶	بحث اول، کیا صدقة الفطر کے وجوب	باب ما جاز ان الصدقة تؤخذ من الاغنياء	۴۷۳
۴۹۷	کیلئے نصاب ضروری ہے؟	فتروا على الفقراء	
۴۹۸	بحث ثانی، کیا گندم میں دوسری اجناس کے	ایک شہر سے دوسرے شہر زکوٰۃ کی منتقلی کا حکم	
۵۰۰	برعکس صرف نصف صاع واجب ہے؟	باب من تحمل له الزكاة	۴۷۵
۵۰۱	متجددین کا ایک فاسد نظریہ	باب من تحمل له الصدقة من الغارمين وغيرهم	۴۷۷
۵۰۲	کافر ملوک کی طرف سے بھی صدقہ الفطر نکالنا واجب ہے؟	باب ما جاز في كراهية الصدقة للنبی صلی اللہ	۴۷۹
۵۰۳	باب ما جاز في تقديمها قبل الصلاة	عليه وسلم واهل بيته ومواليه	
۵۰۴	باب ما جاز في تعجيل الزكاة	ایک غور طلب امر	۴۸۰
۵۰۵	باب ما جاز في النهی عن المسئلة	ہدیہ اور صدقہ میں فرق	
۵۰۶	ید علیا اور ید سفلی کے مصداق سے متعلق	باب ما جاز في الصدقة على ذي القرابة	
۵۰۷	علماء کے اقوال	باب ما جاز ان في المال حقاً سوى الزكاة	۴۸۲

صفحہ	ابواب ومفامین	ابواب ومفامین	صفحہ
	ابواب الصوم عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم		۵۱۱
۵۴۰	باب ما جاز إذا أقبل الليل وأدبر النهار فقد	صیام رمضان کی فرضیت	۵
	أنظر الصائم	کیا صیام رمضان سے قبل عاشوراء اور	۶
۵۴۱	باب ما جاز فی تعیل الافطار	ایام بیض کے روزے فرض تھے ؟	
۵۴۲	باب ما جاز فی بیان الفجر	باب ما جاز فی فضل شہر رمضان	۵۱۳
۵۴۷	باب ما جاز فی التشدید فی الغیبة للصائم	رمضان کی وجہ تسمیہ	۶
۵۴۸	کیا غیبت وغیرہ سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے ؟	اذا کان اول لیلة من شہر رمضان صدقت	۵۱۵
۵۵۰	باب ما جاز فی فضل السحور	الشیاطین ومردة الجن	
۵۵۱	باب ما جاز فی کراہیۃ الصوم یوم الشک	باب ما جاز فی کراہیۃ صوم یوم الشک	۵۱۶
۵	سفر میں افطار افضل ہے یا صیام ؟	صوم یوم الشک کی ممانعت کی علت	۵۱۹
۵۵۲	روزہ کی حالت میں سفر شروع کرنے کے	باب ما جاز ان الصوم لرؤية الهلال الا فطره	۶
	بعدیچ میں افطار کا حکم	ثبوت شہر کا مدار ہلال کی رؤیت پر ہے نہ	۶
۵۵۶	باب ما جاز فی الرخصة فی الافطار للحملی والمرضع	کہ اس کے وجود پر	
۵۵۸	باب ما جاز فی الكفارة	ثبوت ہلال کا مدار حسابات پر کیوں نہیں	۵۲۲
۶	باب ما جاز فی الصائم ینزع عاتقہ	رکھا گیا ؟	
۵۵۹	باب ما جاز فی الصائم یأکل أو یشرب ناسیاً	باب ما جاز فی الصوم بالشہادة	۵۲۳
۵۶۰	باب ما جاز فی الإفطار مستمداً	باب ما جاز شہر اعیاد لا یتقصان	۵۲۷
۵۶۱	باب ما جاز فی كفارة الفطر فی رمضان	باب ما جاز کل اہل بلد رؤیتہم	۵۲۹
۵۶۷	اکل و شرب سے روزہ توڑنا بھی موجب	کیا اختلاف مطاع معتبر ہے ؟	۵۳۰
	کفارہ ہے ۔	باب ما جاز ما یستحب علیہ الافطار	۵۳۷
۵۶۹	باب ما جاز فی السواک للصائم	مستحب چیز سے افطار	۵۳۹
۵۷۱	باب ما جاز فی الکحل للصائم	باب ما جاز ان الفطر یوم یفطرون والانی یوم یفصمون	۶

صفحہ	الباب ومضامین	الباب ومضامین	صفحہ
۵۹۸	باب ماجار فی صیام العشر	باب ماجار فی القبلة للصائم	۵۷۲
۵۹۹	باب ماجار فی صیام ستہ آیام من شوال	باب ماجار فی مباشرة الصائم	۵۷۳
۶۰۱	باب ماجار فی صوم ثلاثہ من کل شہر	باب ماجار لا صیام لمن لم یعزم من القیل	•
۶۰۳	باب ماجار فی فضل الصوم	روزہ کی نیت کس وقت سے ضروری ہے؟	۵۷۴
•	الصوم لی وانا اخذی بہ • کا مطلب	باب ماجار فی افطار الصائم المستطوع	۵۷۵
۶۰۵	• الصوم حجتہ من النار •	کیا نفل روزہ بلا عذر توڑنا جائز ہے؟	•
۶۰۶	باب ماجار فی صوم الدہر	نفل روزہ توڑنے سے قصدا واجب ہوتی ہے	۵۷۶
۶۰۸	صوم وصال اور صوم دہر میں فرق	یا نہیں؟	
	باب ماجار فی سر الصوم	باب ماجار فی وصال شعبان برمضان	۵۷۷
۶۰۹	باب ماجار فی کراہیۃ الصوم یوم الفطر یوم النحر	باب ماجار فی کراہیۃ الصوم فی النصف	۵۷۹
۶۱۰	باب ماجار فی کراہیۃ صوم ایام التشریق	• باقی من شعبان لحال رمضان	
۶۱۲	باب ماجار فی کراہیۃ الحجۃ للصائم	باب ماجار فی لیلة النصف من شعبان	•
۶۱۷	باب ماجار فی کراہیۃ الوصال فی الصیام	• لیلة البرات یا شب برات	•
۶۲۰	باب ماجار فی الحنب یدرکہ الفجر ویؤید الصوم	باب ماجار فی صوم المحرم	۵۸۲
۶۲۲	باب ماجار فی اجابة الصائم الذخوة	باب ماجار فی صوم یوم الجمعة	۵۸۳
۶۲۳	باب ماجار فی کراہیۃ صوم المرأة الا باذن زوجها	باب ماجار فی صوم یوم الاثنين واثین	۵۸۵
۶۲۵	باب ماجار فی تأخیر قضاء رمضان	• رفع اعمال سے متعلق احادیث	•
•	باب ماجار فی کراہیۃ مبالغۃ الاستنشاق للصائم	باب ماجار فی صوم الاربعاء واثین	۵۸۶
۶۲۶	مسئلہ تدخین	رمضان اور شش عید کے روزوں کی صوم دہر	۵۸۷
•	روزہ میں انجکشن کا شرعی حکم	کی نفیلت کس طرح حاصل ہوتی ہے؟	
۶۲۹	باب ماجار فیمن نزل یقوم فلا یصوم الا باذنیہم	باب ماجار فی فضل الصوم یوم عرفة	۵۸۸
۶۳۰	باب ماجار فی الاعتکات	باب ماجار فی الحث علی صوم یوم عاشوراء	۵۸۹
۶۳۳	باب ماجار فی لیلة القدر	باب ماجار فی عاشوراء ائی یوم ہو؟	۵۹۳
۶۳۷	ایک اشکال اور اس کا جواب	ایک اشکال اور اس کا جواب	•

صفحہ	البواب ومضامین	البواب ومضامین	صفحہ
۶۳۷	غسل جمعہ اور غسل تبرید حاجت ضروریہ میں شامل نہیں۔	باب ماجاء علی الذین یطیقونہ	۶۳۹
۶۵۱	باب ماجاء فی قیام شہر رمضان	باب ماجاء فیمن اکل ثم خرج یرید سفراً	۶۴۱
۶۶۵	صلوة التراويح و رکعاتہا	باب ماجاء فی الاعتکاف اذا خرج منه	۶۴۳
	خاتمة ابجاث القوم	ایک علمی اشکال	۶۴۶
		باب المعتکف یرجى لحاجته أم لا ؟	۶۴۷

تمت الفہارس بعون اللہ تعالیٰ وکرمہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۝

عرضِ مُرتَّب

الحمد للہ وکفی و سلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ !

باری تعالیٰ کا انعام اور اس کا شکر ہے کہ ”درسِ ترمذی“ جلد ثانی تکمیل کو پہنچی، اس کے انتظار میں عزیز طلبہ کو جو کوفت اٹھانی پڑی، ان کے خطوط سے احقر کو اس کا بخوبی اندازہ ہے، اور اس تاخیر پر احقر ان سے معذرت خواہ ہے۔ تاخیر کا سبب جہاں اس کام کی مشکلات ہیں وہاں اس کا بڑا سبب احقر کی علمی بے مائیگی اور تہی دامنی ہے، اس لئے کہ اس تحقیقی کام کے لئے جن علمی صلاحیتوں کی ضرورت ہے وہ احقر میں بالکل ناپید ہیں، عافیت کا راستہ تو یہی تھا کہ احقر اس علمی ذمہ داری کو قبول نہ کرتا، لیکن اپنے مشفق ماموں اور محسنِ مرقیٰ استاذِ محترم مہدام اقبالہم کے حکم کی تعمیل میں یہ کام شروع کر رکھا ہے، اللہ تعالیٰ آسان فرمائے اور اپنے فضل سے بحسن و خوبی پایہ تکمیل کو پہنچائے، وما ذلک علی اللہ بعزیز۔

الحمد للہ یہ اطلاعات باعثِ شکر و مسرت ہیں کہ علمی طبقہ میں یہ کتاب مقبول ہو رہی ہے، بالخصوص طلبہ حدیث اس سے کافی نفع محسوس کر رہے ہیں، اللہ تعالیٰ اپنی بارگاہ میں بھی اس کتاب کے شرفِ قبولیت عطا فرمائے اور اسے استاذِ محترم مظلّم اور اس ناکارہ کے لئے ذخیرہ آخرت بنائے، اور احقر کو پورے اخلاص کے ساتھ مزید علمی و دینی خدمات کی توفیق عطا فرمائے (آمین) ”درسِ ترمذی“ کی یہ جلدِ اول سے اس حیثیت سے ممتاز ہے کہ اس میں احادیث و آثارِ ائمہ فقہاء کے مکمل حوالے دینے کا نسبتاً زیادہ اہتمام کیا گیا ہے اور باقاعدہ حواشی بھی لکھے گئے ہیں جو انشاء اللہ مفید ثابت ہوں گے، نیز استاذِ محترم کی امالی میں چھپے ہوئے اہم ابواب کی ضروری مختصر شرح بھی لکھ دی گئی ہے، بعض کی شرح خود استاذِ محترم نے لکھی جبکہ بعض ابواب کی شرح مرتب کی تحریر کردہ ہے، ایسے تمام ابواب کے آخر میں بطور علامت ”از مرتب عفا اللہ عنہ“ لکھ دیا گیا ہے۔

احقر کو اپنی کم علمی اور نااہلی کا پورا اعتراف ہے اور احقر یہ سمجھتا ہے کہ ان امالی کی ضبط و ترتیب

اور تعلق و تحقیق میں غلطیاں رہ گئی ہوں گی، اس لئے اپنے محترم عزیز طلبہ اور دوسرے اہل علم حضرات سے احقر کی عاجزانہ درخواست ہے کہ ایسی تمام غلطیوں کی نشاندہی فرما کر ممنون فرمائیں تاکہ ان کی اصلاح کی جاسکے۔

اس کتاب کی ترتیب و تحقیق میں ہر شکل مرحلہ پر استاذ محترم کی علمی و فکری رہنمائی ہر قسم کے جذباتِ شکر و احسان کے اظہار سے بالاتر ہے۔

وَلَوْ أَنَّ نَفْسِي أُوتِيَتْ كُلَّ بِلَاغَةٍ
لَمَا كُنْتُ بَعْدَ الْكُلِّ إِلَّا مُقْصَلًا
وَأَفْنَيْتُ بِحَرِّ النُّطْقِ فِي النِّظْمِ وَالنَّثَرِ
وَمُعْتَرِفًا بِالْعَجْزِ عَنْ أَجْبِ الشُّكْرِ

البتہ اس سلسلہ میں احقر، عزیزم مولوی نور البشر سلمہ، کا شکریہ ادا کرنا ضروری سمجھتا ہے جو اس کتاب کی ترتیب و تصحیح میں احقر کے دستِ راست بنے رہے، اللہ تعالیٰ انہیں جزائے خیر دے اور ان کے علم و عمل میں ترقیات عطا فرمائے، اس کام کے ذیل میں ان کو علمِ حدیث سے جو مناسبت ہو گئی ہے وہ انشاء اللہ ان کے روشن علمی مستقبل میں اہم کردار ادا کرے گی۔

آخر میں اپنے قابلِ احترام عزیز طلبہ سے عاجزانہ درخواست ہے کہ وہ احقر، اس کے والدین، اساتذہ کرام اور حضرت استاذ محترم مدظلہم (جن کے فیوض سے ہم مستفید ہو رہے ہیں) کو اپنی مقبول دعاؤں میں یاد رکھیں۔

وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ

نکاح

رشید اشرف سیفی

عفا اللہ عنہ

دارالعلوم کراچی ۱۴

دوشنبہ ۱۱ رجب المرجب ۱۴۰۳ھ مطابق ۲۵ اپریل ۱۹۸۳ء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بَقِيَّةُ ابْوَابِ الصَّلَاةِ

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَضْعِ الْيَمِينِ عَلَى الشِّمَالِ فِي الصَّلَاةِ

فَيَأْخُذُ شِمَالَهُ بِيَمِينِهِ " یہاں دو مسئلے اختلافی ہیں :-

وَضْعُ يَدَيْنِ يَا أَرْسَالَيَدَيْنِ؟ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ قیام کے وقت وضع الیدین کیا جائے یا نہیں؟ جہور کے نزدیک قیام کے وقت

ہاتھ باندھنا مسنون ہے، البتہ امام مالکؒ اپنی مشہور روایت کے مطابق ارسال یدین کے قائل ہیں ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ فرائض میں ارسال مسنون ہے، اور نوافل میں وضع الیدین کا فی عارضۃ الاحوذی، امام مالکؒ کے مسلک کی تائید میں کوئی حدیث مرفوع ہمارے علم میں نہیں البتہ بعض آثار ملتے ہیں، مثلاً مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۳۹۱ و ۳۹۲) پر حضرت ابن زبیرؓ حضرت حسن بصریؓ، حضرت ابراہیم نخعیؓ، حضرت سعید بن المسیبؓ اور سعید بن جبیرؓ سے منقول ہے کہ وہ ارسال یدین کے قائل تھے، بہر حال حدیث باب ان کے خلاف حجت ہے،

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ہاتھوں کو کس جگہ باندھا جائے؟ حنفیہ اور سفیان ثوریؓ، سحنی ابن راہویہ اور شافعیہ میں سے ابو اسحق مردزی کے نزدیک ہاتھوں کو ناک کے نیچے باندھنا مسنون ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک ایک روایت میں تحت الصدر اور دوسری روایت میں علی الصدر ہاتھ باندھنا مسنون ہے، امام احمدؒ سے تین روایتیں منقول ہیں، ایک امام ابو حنیفہؒ کے مطابق، ایک امام شافعیؒ کے مطابق، اور ایک یہ کہ دونوں طریقوں میں اختیار ہے،

در اصل اس اختلاف کا اصل سبب حضرت وائل بن حجرؓ کی روایت میں الفاظ کا اختلاف ہے، صحیح ابن خزیمہ میں حضرت وائل سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سینہ پر ہاتھ باندھتے تھے، اور مسند بزار میں انہی سے ”عند صدرہ“ اور مصنف ابن ابی شیبہ میں ”تحت السرة“ کے الفاظ منقول ہیں،

شافعیہ پہلی دو روایتوں کو اختیار کرتے ہیں، جبکہ حنفیہ نے اس آخری روایت کو اختیار کیا ہے، یہاں یہ واضح رہے کہ مصنف ابن ابی شیبہ کا جو نسخہ حیدرآباد دکن سے شائع ہوا ہے اس میں حضرت وائل بن حجرؓ کی اس روایت میں ”تحت السرة“ کے الفاظ احقر کو نہیں ملے لیکن علامہ نیمویؒ نے آثار السنن میں لکھا ہے کہ مصنف ابن ابی شیبہ کے اکثر نسخوں میں یہ الفاظ موجود ہیں،

یہاں یہ بھی مخفی نہ رہے کہ سند کے اعتبار سے یہ تینوں روایتیں معتبر ہیں، صحیح ابن خزیمہ کی روایت اس لئے ضعیف ہے کہ اس کا مدار مؤمل بن اسماعیل پر ہے جو ضعیف ہیں، نیز حضرت وائل کی یہ حدیث دوسری کتب حدیث میں بھی ثقات سے مروی ہو کر آئی ہے، لیکن ان میں کوئی بھی ”علی الصدر“ کی زیادتی نقل نہیں کرتا، نیز حافظ ابن حجرؓ نے فتح الباری میں ایک مقام پر تصریح کی ہے کہ ”مؤمل بن اسماعیل عن سفیان الثوری“ کا طریق ضعیف ہے، اور

۱۔ انظر التلخیص الجیر فی تخریج احادیث الرافعی البیروتی (ج ۱ ص ۲۲۲) تحت رقم ۳۳۱ باب صفة الصلوة، مرتب
۲۔ مجمع الزوائد، ج ۲ ص ۱۳۴ باب صفة الصلوة والتکبیر فیہا،

۳۔ انظر معارف السنن ج ۲ ص ۲۴، و اعلا السنن ج ۲ ص ۱۱۲۳، باب وضع الیدین تحت السرة و کیفیة الوضع، و آثار السنن ص ۱۰، و ۱۱ باب فی وضع الیدین تحت السرة ۱۲ مرتب عنی عنہ

۴۔ انظر مصنف ابن ابی شیبہ، ج ۱ ص ۳۹۰ (طبع حیدرآباد دکن بھارت ۱۳۸۶ھ)

۵۔ ص ۱۰، و ۱۱ باب فی وضع الیدین تحت السرة، ۱۲

۶۔ قال المسار دینی ”مؤمل بذاتہ انہ دفن کتبہ فکان یحدث من حفظہ فکثر خطاؤہ کذا ذکر صاحب الاکمال، و فی المیزان قال البخاری: منکر الحدیث و قال ابوساتم، کثیر الخطاء و قال ابوزرعة: فی حدیثہ خطا کثیر و ملخصاً من آثار السنن ص ۶۵ باب فی وضع الیدین علی الصدر

۷۔ ج ۹ ص ۲۰۶،

یہ روایت اسی طریق سے مروی ہے، پھر یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ سفیان ثوری جو اس حدیث میں مؤمل بن اسمعیل کے استاذ ہیں، خود وضع الیدین تحت السترہ کے قائل ہیں،

بعض حضرات نے صحیح ابن خزمیہ کی روایت کی تصحیح کے سلسلہ میں یہ کہا ہے کہ ابن خزمیہ کا اپنی کتاب میں اس حدیث کو ذکر کرنا بجائے خود اس بات کی دلیل ہے کہ یہ روایت ان کے نزدیک صحیح ہے، کیونکہ امام ابن خزمیہ نے اپنی کتاب میں صرف صحیح احادیث لانے کا التزام کیا ہے، لیکن یہ خیال درست نہیں، چنانچہ ہم مقدمہ میں بھی ذکر کر چکے ہیں کہ صحیح ابن خزمیہ نفس الامر کے اعتبار سے صحیح مجرد نہیں ہے، چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے ”تدریب الراوی“ میں لکھا ہے کہ صحیح ابن خزمیہ میں بعض احادیث ضعیف اور منکر بھی آگئی ہیں،

اس پر بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ قاضی شوکانیؒ نے نیل الاوطار میں یہ حدیث نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ”صحیحہ ابن خزمیہ“ جس کا حاصل یہ ہوا کہ ابن خزمیہ نے یہ حدیث صرف ذکر ہی نہیں کی بلکہ اس کی تصحیح بھی کی ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ قاضی شوکانیؒ نے یہ جملہ اس لئے لکھا ہے کہ ان کے خیال میں ابن خزمیہ کا کسی حدیث کو اپنی صحیح میں صرف روایت کر دینا ہی اس کی صحت کی دلیل تھا، جس کی دلیل یہ ہو کہ شوکانی کے زمانہ میں صحیح ابن خزمیہ دستیاب نہیں تھی، کہ وہ اس کو دیکھ کر تصحیح نقل کرتے، بلکہ صحیح ابن خزمیہ تو حافظ ابن حجرؒ ہی کے زمانہ میں نایاب ہو گئی تھی، اور خود حافظ ابن حجرؒ کے پاس بھی اس کا مکمل نسخہ نہیں تھا، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ شوکانیؒ کے پاس صحیح ابن خزمیہ نہیں تھی، اور انھیں اس روایت کا صحیح ابن خزمیہ میں موجود ہونا کسی اور ذریعہ سے معلوم ہوا تھا، پھر چونکہ ان کے نزدیک ابن خزمیہ کا کسی روایت کو اپنی صحیح میں ذکر کرنا ہی تصحیح کے مرادف تھا، اس لئے انھوں نے ”رواہ ابن خزمیہ صحیحہ“ لکھ دیا، پہلے ہم یہ بات محض قیاس سے کہتے تھے لیکن اب الحمد للہ چند سال قبل صحیح ابن خزمیہ کی دو جلدیں شائع ہو کر منظر عام پر آ گئی ہیں، ان کی مراجعت کرنے سے اس قیاس کی پوری تصدیق ہو گئی، کیونکہ امام ابن خزمیہؒ نے اس میں یہ حدیث مؤمل بن اسمعیل کے طریق سے تخریج کرنے کے بعد اس پر سکوت کیا ہے، صراحتاً اس کی تصحیح نہیں کی، اور کسی حدیث پر حافظ ابن خزمیہ کا سکوت اس کے صحیح ہونے کی دلیل نہیں، کیونکہ ان کا طرز یہ ہے کہ وہ امام ترمذیؒ کی طرح حدیث کی حیثیت

بیان کرتے ہیں، اس لئے کسی حدیث پر محض ان کے سکوت سے اس حدیث کی صحت لازم نہیں آتی بالخصوص جبکہ وہ مؤمل بن اسماعیل جیسے ضعیف راوی کا تفرد ہو، نیز حضرت وائل کی یہ حدیث دوسری کتب حدیث میں بھی ثقافت سے مروی ہو کر آئی ہے، ان میں سے کوئی بھی ”علی الصدر“ کی زیادتی نقل نہیں کرتا چنانچہ علامہ نیمویؒ نے آثار السنن میں ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ اور مسند احمد وغیرہ کے حوالہ سے حضرت وائل بن حجرؒ کی اس حدیث کو متعدد طرق سے نقل کیا ہے، ان کے علاوہ مسند ابوداؤد طیالسیؒ اور صحیح ابن حبان میں اس کے مزید طرق ہیں ان میں سے کسی طریق میں بھی سینہ پر ہاتھ باندھنا مذکور نہیں، بلکہ علامہ ابن القیمؒ نے بھی ”اعلام الموقعین“ میں یہ اعتراض کیا ہے کہ مؤمل بن اسماعیل کے سوا کوئی یہ زیادتی نقل نہیں کرتا، لہذا ان تمام راویوں کے مقابلہ میں مؤمل جیسے ضعیف راوی کا تفرد حجت نہیں ہو سکتا،

رہی مسند بزار والی روایت جس میں ”عند صدر“ کے الفاظ آئے ہیں سو اس کا مدار محمد بن حجرؒ پر ہے، حافظ ذہبیؒ اُن کے بارے میں لکھتے ہیں ”لے منا کثیر“ لہذا یہ روایت بھی قابل استدلال نہیں ہے،

امام شافعیؒ مسند احمد میں حضرت بلب کی ایک روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینصرف عن یمینہ وعن شمالہ ویضع ھذہ علی صدرہ“

اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ نیمویؒ نے آثار السنن میں مضبوط دلائل سے ثابت کیا ہے کہ اس روایت کے الفاظ میں تصحیف ہوئی ہے اور یہ اصل میں ”یضع ھذہ علی ھذہ“ تھا، جس کو غلطی سے کسی نے ”یضع ھذہ علی صدرہ“ بنا دیا، لہذا اس

۱۵ رواہ احمد بن طریق عبداللہ بن الولید عن سفیان عن عاصم و احمد والنسائی عن طریق زائدہ عن عاصم و ابوداؤد و ابن ماجہ عن طریق بشر بن الفضل عن عاصم، و ابن ماجہ عن طریق عبداللہ بن ادریس و احمد بن طریق عبدالواحد بن زبیر بن معاویہ و شعبہ عن عاصم کلہم بغیر ھذہ الزیادۃ (ملخصاً من آثار السنن، ص ۶۵)

۱۶ فاخرجه عن طریق سلام بن سلیم عن عاصم (ص ۱۳، حدیث ۱۱۲)

۱۷ فاخرجه عن طریق شعبہ عن سلمۃ بن کبیل عن حجر بن العنبر عن علقمہ عن وائل (موارد النظار ص ۱۲۲ رقم الحدیث ۲۲۴)

۱۸ کما نقل البیہقی فی الزوائد، ج ۲ ص ۱۳۵ باب صفۃ الصلوۃ والتکبیر فیہا ۱۲

روایت سے بھی استدلال درست نہیں،

شافعیہ کا ایک اور استدلال سنن بیہقی میں حضرت علیؑ کے ایک اثر سے ہے، کہ انھوں نے آیت قرآنی فصل لربک وانحر کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا: ”وضع یدہ الیمنی علی وسط یدہ الیسری ثم وضعها علی صدرہ“ (بیہقی ج ۲ ص ۳۰) لیکن علامہ ماردیسیؒ نے الجوہر النقی میں ثابت کیا ہے کہ اس روایت کی سند اور متن دونوں میں اضطراب ہے، امام بیہقیؒ نے آیت کی یہی تفسیر حضرت ابن عباسؓ سے بھی نقل کی ہے، لیکن اس کی سند میں ریح بن السیب ہیں، جن کے بارے میں ابن حبانؒ کا قول ہے: ”یروی الموضوعات لا تحل الروایة عنه“ (الجوہر النقی ۲: ۳۰)، اور علامہ سامانیؒ ”مسند احمد“ کی ترویج کی شرح میں لکھتے ہیں: ”نسبة هذا التفسیر الی علی وابن عباس لا تصح كما قال ابن کثیر والصحيح نحر البدن (الفتح الربانی، ص ۱۷۷، ج ۳)

دلائل احناف | حنفیہ کی طرف سے سب سے پہلی دلیل حضرت وائل کی مصنف ابن ابی شیبہ والی روایت ہے، ”قال رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یضع یمینہ علی شمالہ فی الصلوۃ تحت السرة“

لیکن احناف کی نظر میں اس روایت سے استدلال کمزور ہے، اول تو اس لئے کہ اس روایت میں ”تحت السرة“ کے الفاظ مصنف ابن ابی شیبہ کے مطبوعہ نسخوں میں نہیں ملے، اگرچہ علامہ نیمویؒ نے آثار السنن میں ”مصنف“ کے متعدد نسخوں کا حوالہ دیا ہے، کہ ان میں یہ زیادتی مذکور ہے، تب بھی اس زیادتی کا بعض نسخوں میں ہونا اور بعض میں نہ ہونا اس کو مشکوک ضرور بنا دیتا ہے، نیز حضرت وائل بن حجرؒ کی روایت مضطرب المتن ہے، کیونکہ بعض میں ”علی صدرہ“ بعض میں... ”عند صدرہ“ اور بعض میں ”تحت السرة“ کے الفاظ مروی ہیں، اور اس شدید اضطراب

لہ کافی آثار السنن (ص ۶۹) باب فی وضع الیدین تحت السرة، ۱۳

لہ (ج ۱ ص ۳۹۰) کتاب السلوات، وضع الیمین علی الشمال فی الصلوۃ (طبع حیدرآباد، ہند)
لہ کافی آثار السنن (ص ۶۲) باب فی وضع الیدین علی الصدر (نقلًا عن صحیح ابن خزمیہ، لکن قال النیمویؒ فی اسنادہ نظر و زیادة ”علی صدرہ“ غیر محفوظہ“ مرتب عفی عنہ

لہ قال النیمویؒ، اخرج ابن خزمیہ فی ہذا الحدیث ”علی صدرہ“ و ابزار ”عند صدرہ“ (آثار السنن، ص ۶۵،

طبع المکتبۃ الامدادیۃ، ملتان) مرتب عفی عنہ

لہ کافی اکثر نسخ مصنف ابن ابی شیبہ قالہ النیمویؒ، انظر آثار السنن من ص ۱۶۹ الی ص ۱۷۱) مرتب عفی عنہ

کی صورت میں کسی کو بھی اس سے استدلال نہ کرنا چاہئے،

حنفیہ کا دوسرا استدلال سنن ابی داؤد کے بعض نسخوں میں حضرت علیؓ کے اثر سے ہے؛
 "آن من السنة وضع الكف على الكف في الصلوة تحت السرّة" بہ روایت ابو داؤد کے
 ابن الاعرابی والے نسخے میں موجود ہے، کما فی بذل المجہود، نیز یہ مسند احمد (ص ۱۱ ج ۱) اور بیہقی
 (ص ۲۱ ج ۲) میں بھی مروی ہے، اور اصول حدیث میں یہ بات طے شدہ ہے کہ جب کوئی صحابی
 کسی عمل کو سنت کہے تو وہ حدیث مرفوعہ کے حکم میں ہوتی ہے، اگرچہ اس روایت کا مدار عبدالرحمن
 ابن اسحق پر ہے، جو ضعیف ہے، لیکن چونکہ اس کی تائید صحابہ کرامؓ و تابعینؓ کے آثار سے ہو رہی
 ہے، اس لئے اس سے استدلال صحیح اور درست ہے، چنانچہ حضرت ابو مجلزؒ حضرت انسؓ،
 حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہم کے آثار "الجوہر النقی" اور مصنف ابن ابی شیبہؒ وغیرہ میں دیکھے جاسکتے ہیں
 یہ تمام آثار حنفیہ کی تائید کرتے ہیں،

شیخ ابن ہمام فتح القدر میں فرماتے ہیں کہ روایات کے تعارض کے وقت ہم نے قیاس
 کی طرف رجوع کیا تو وہ حنفیہ کی تائید کرتا ہے، کیونکہ ناف پر ہاتھ باندھنا تعظیم کے زیادہ لائق
 ہے، البتہ عورتوں کے لئے سینہ پر ہاتھ باندھنے کو اس لئے ترجیح دی گئی کہ اس میں ستر زیادہ ہے،
 واللہ اعلم،

سلا کما نقل ابنوری فی معارف السنن (ج ۲ ص ۱۲۱ و ۱۲۲)

۱۴ روایت اضریجہ ابن ابی شیبہؒ فی مسنفہ (ج ۱ ص ۳۹) وضع الیمن علی الشمال، بہذہ الالفاظ عن علیؓ
 "من سنة الصلوة وضع الیمن علی الایمنی تحت السرّة" ۱۲ مرتب عافاہ الشرح

۱۵ عن ابی ہریرۃ قال "وضع الکف علی الکف فی الصلوة تحت السرّة" وعن انس قال "ثلاث من اخلاق النبوة تعجل
 ارفسار وتأخیر السجود وضع الیمن علی الیسری فی الصلوة تحت السرّة" ۱۲ ملخصاً من الحجۃ بر النقی علی السنن
 التبریزی للبیہقی (ج ۲ ص ۳۱ و ۳۲) باب وضع الیمن علی السدر فی الصلوة ۱۲ رشبہ اشرف عفاہ الشرح

۱۶ ح شہاب بن یزید بن ہارون قال اخبرنا الحاج بن حسان قال سمعت ابا مجلز او سألته قال قلت کیف یضع قال یضع
 باطن کف یمینہ علی ظاہر کف شمالہ ویجعل باسفای من السرّة" وعن ابراہیم قال یضع یمینہ علی شمالہ فی الصلوة تحت
 السرّة" انظر مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۳۱ و ۳۲) وضع الیمن علی الشمال ۱۲ مرتب عفی عنہ

باب ماجاء فی التکبیر عند الرکوع والسجود؛

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكبر في كل خفض ورفع، " یہ تغلیب پر محمول ہے، کیونکہ رفع من الرکوع کے وقت بالثفاق تکبیر کے بجائے تمحید مسنون ہے، اور اب اس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ اس ایک موقع کے علاوہ ہر خفض و رفع کے وقت تکبیر کہی جائے گی، البتہ شروع میں اس بارے میں کچھ اختلاف تھا، چنانچہ بعض حضرات رکوع میں جاتے وقت تکبیر کو مشروع نہیں کہتے تھے، امام ترمذیؒ نے یہ باب انہی کی تردید کے لئے قائم کیا ہے، ان حضرات کا خیال یہ تھا کہ حضرت عثمانؓ حضرت معاویہؓ، زیاد بن ابی سفیانؓ اور دوسرے بنو امیہ عند الخفض تکبیر نہیں کہتے تھے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ درحقیقت حضرت عثمانؓ خفض کے وقت تکبیر بہت آہستہ کہتے تھے، جس سے بعض لوگوں نے یہ سمجھا کہ وہ بالکل تکبیر نہیں کہتے، اور حضرت معاویہؓ نے اسی کے مطابق ان کی اقتدار کی، اور زیاد نے حضرت معاویہؓ کی، لیکن بعد میں احادیث کثیرہ اور اکثر صحابہ کرام کے تعامل کی بنا پر اس پر اجماع منعقد ہو گیا، کہ عند الخفض بھی تکبیر کہی جائے گی،

باب رفع الیدین عند الركوع

رفع یدین عند التقریم سب کے نزدیک متفق علیہ ہو کہ وہ مشروع ہے، صرف شیعوں کا فرقہ زید یہ اس کا قائل نہیں، اسی طرح رفع الیدین عند السجود عند الرفع منہ باتفاق متروک ہو، البتہ رفع یدین عند الركوع وعند الرفع منہ میں اختلاف ہے، شافعیہ وحنابلہ ان دونوں مواقع پر بھی رفع کے قائل ہیں، محدثین کی ایک بڑی جماعت بھی ان کے مسلک کی حامی ہے، جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک ترک رفع کا ہے، اگرچہ امام مالکؒ ایک روایت شافعیہ کے مطابق ہے لیکن خود امام شافعیؒ نے امام مالکؒ کا مسلک ترک رفع نقل کیا ہے، اور امام مالکؒ کے شاگرد ابن القاسم بھی یہی نقل کرتے ہیں، نیز ابن رشدؒ مالکی نے ”بدایۃ المجتہد“ میں اسی کو امام مالکؒ کا قول مختار قرار دیا ہے، چنانچہ مالکیہ کے ہاں مفتی بہ قول ترک رفع ہی کا ہے،

یہاں یہ واضح ہے کہ ائمہ اربعہ کے درمیان یہ اختلاف محض افضلیت اور عدم افضلیت کا ہے نہ کہ جواز اور عدم جواز کا، چنانچہ دونوں طریقے فریقین کے نزدیک بلا کراہت جائز ہیں، البتہ محدثین میں سے امام اوزاعیؒ، امام حمیدیؒ اور امام ابن حزمؒ رفع یدین کو واجب کہتے تھے، و ذکرہ الحافظ فی فتح الباری ج ۲ ص ۴۷، لیکن جب اس مسئلہ پر مناظروں کا بازار گرم ہوا، طویل بحثیں چلیں، اور فریقین کی طرف سے غلو اور شدت اختیار کی گئی، تو بعض شافعیہ نے بھی ترک رفع پر فساد کا حکم دیدیا، اور حنفیہ میں سے صاحب ”منیۃ المصلیٰ“ نے رفع یدین کو مکروہ لکھ دیا، لیکن حقیقت وہی ہے جو ہم نے بیان کی، کہ نہ شافعیہ کے مذہب میں ترک رفع مفسد صلوٰۃ ہو نہ حنفیہ کے ہاں رفع مکروہ ہے،

جہاں تک روایات کا تعلق ہے حقیقت یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع یدین اور ترک رفع دونوں ثابت ہیں،

حضرت شاہ صاحبؒ نے ”رفع الیدین“ کے مسئلہ پر ایک مستقل رسالہ ”نیل العسر قدین فی رفع الیدین“ کے نام سے لکھا ہے، اس میں وہ تحریر فرماتے ہیں کہ رفع یدین کی احادیث معنی متواتر ہیں، جبکہ ترک رفع کی احادیث عملاً متواتر ہیں، یعنی ترک رفع پر تواتر بالتعامل پایا جاتا ہے،

اس کی دلیل یہ ہے کہ عالم اسلام کے دو بڑے مراکز یعنی مدینہ طیبہ اور کوفہ تقریباً بلا استثناء ترک رفع پر عامل رہے ہیں،

مدینہ طیبہ کے ترک رفع پر تعامل کی دلیل یہ ہے کہ علامہ ابن رشدؒ نے ”براۃ المجتہد“ میں لکھا ہے کہ امام مالکؒ نے ترک رفع یدین کا مسلک تعامل اہل مدینہ کو دیکھ کر اختیار کیا ہے اور اہل کوفہ کے تعامل کی دلیل یہ ہے کہ محمد بن نصر مروزی شافعی تحریر فرماتے ہیں کہ ”ما اجمع مصر من الامصار علی ترک رفع الیدین ما اجمع علیہ اهل الکوفۃ“ اور کوفہ کی علمی حیثیت کا بیان مقدمہ میں آچکا ہے، اس لئے جب عالم اسلام کے یہ دو عظیم مرکز ترک رفع پر کاربند تھے تو اس سے تو اثر بال تعامل ثابت ہو گیا،

امام شافعیؒ نے اہل مکہ کے تعامل کا اعتبار کیا ہے، اس بارے میں حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ یہ عمل حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ کے عہد خلافت سے شروع ہوا، کیونکہ وہ رفع یدین کے قائل تھے، اور ان کی وجہ سے تمام اہل مکہ میں رفع یدین رواج پا گیا،

جہاں تک رفع یدین کے ثبوت کا تعلق ہے حنفیہ اس کے منکر نہیں، البتہ جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ ترک رفع احادیث سے ثابت نہیں دلائل کے ساتھ اس کی تردید ضرور کرتے ہیں،۔۔۔۔۔ لیکن اس کے ساتھ ہی حنفیہ یہ بات بھی مانتے ہیں کہ اسناد کے لحاظ سے ان احادیث کی تعداد زیادہ ہے، جن میں رفع یدین کی تصریح پائی جاتی ہے، جبکہ ان کے مقابلہ میں ترک رفع کی تصریح کرنے والی روایات عدداً کم ہیں،

لیکن اس مقام پر حضرت شاہ صاحبؒ ”نیل الفرقان“ میں فرماتے ہیں کہ ”یہاں یہ بات نہیں بھولنی چاہئے کہ قائلین عدم رفع کا مسلک عدمی ہے، اور اس لحاظ سے وہ روایات بھی ان کی دلیل ہیں جو صفتِ صلوٰۃ کو بیان کرتی ہیں، لیکن رفع اور ترک رفع سے ساکت ہیں، اس لئے کہ اگر رفع یدین ہوا ہوتا تو صفتِ صلوٰۃ کو بیان کرتے وقت احادیث ان کے ذکر سے ساکت ہوتیں“ اگر حضرت شاہ صاحبؒ کی اس تحقیق کو لیا جائے تو قائلین عدم رفع کی مؤید روایات کی تعداد احادیثِ رفع سے بھی زیادہ ہو جاتی ہے،

حنفیہ چونکہ رفع یدین کو ثابت مانتے ہیں، اس لئے وہ رفع یدین کی روایات پر کوئی جرح نہیں کرتے، لہذا رفع یدین کے مسئلہ پر ہماری آئندہ گفتگو کا منشاء یہ ثابت کرنا نہیں کہ رفع یدین ناجائز ہے، یا احادیث سے ثابت نہیں، بلکہ ہمارا منشاء محض یہ ثابت کرنا ہے کہ ترک رفع بھی احادیث

سے ثابت ہو اور یہی طریقہ راجح اور افضل ہے،

امام بخاریؒ نے ”جزء رفع الیدین“ میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ ترک رفع پر کوئی حدیث مسنداً ثابت نہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ امام بخاریؒ کا تسامح ہے، چنانچہ بہت سے کبار محدثین نے اُن کی تردید فرمائی ہے، واقعہ یہ ہے کہ ترک رفع کے ثبوت پر متعدد صحیح روایات موجود ہیں، چنانچہ یہاں سب سے پہلے ہم انہی کو ذکر کرتے ہیں،

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت | سب سے پہلی روایت حضرت ابن مسعودؓ سے

مرسوم ہے جسے اکثر اصحاب سنن نے روایت کیا ہے: ”عن علقمہ قال قال عبد اللہ بن مسعودؓ الا احسبکم صلوة رسول اللہ صلی علیہ وسلم فصلی فلم یرفع یدیه الا فی اول مرة“ یہ حدیث حنفیہ کے مسلک پر صریح بھی ہے اور صحیح بھی، لیکن اس پر مخالفین کی طرف سے متعدد اعتراضات کئے گئے ہیں!

① امام ترمذیؒ نے اسی باب میں عبداللہ بن المبارک کا قول نقل کیا ہے، ”قد ثبت حدیث من یرفع و ذکر حدیث الزہری عن سالم عن ابیہ ولم یثبت حدیث ابن مسعود ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یرفع الا فی اول مرة“

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت ترک رفع کے سلسلہ میں حضرت ابن مسعودؓ سے دو حدیثیں مروی ہیں، ایک کے الفاظ یہ ہیں: ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یرفع الا فی اول مرة“ اور دوسری کے الفاظ یہ ہیں: ”الا احسبکم صلوة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فصلی فلم یرفع یدیه الا فی اول مرة“ (کما ذکر) حضرت عبداللہ بن المبارک کا قول پہلی روایت کے بارے میں ہے کہ وہ ثابت نہیں نہ کہ دوسری روایت کے بارے میں، جس کی واضح دلیل یہ ہے کہ سنن نسائی میں یہی حدیث خود حضرت عبداللہ بن المبارک سے اس طرح مروی ہے: ”اخبونا

لہ سنن الترمذی، ج ۱ ص ۵۸ باب رفع الیدین عند الركوع، وانظر سنن النسائی (ج ۱ ص ۱۶۱) کتاب الامامة باب الرخصة فی ترک ذلک (الرفع عند الركوع، و سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۰۹) باب من لم يذكر الرفع عند الركوع“ مرتب تجاوزه اللہ عن ذوقہ

لہ انظر سنن النسائی (ج ۱ ص ۱۶۱) باب رفع الیدین عند الركوع من الركوع ۱۲ مرتب عنی منہ

لہ تعلیقات آثار السنن (ص ۱۰۱) باب ترک رفع الیدین فی غیر الافتتاح ۱۲

لہ (ج ۱ ص ۵۸) باب ترک ذلک (ای الرفع للركوع) ۱۲ مرتب ما فاء اللہ،

سويد بن نصر حدّ ثنا عبد الله بن المبارك عن سفیان عن عاصم بن کلیب عن عبد الرحمن بن الاسود عن علقمة عن عبد الله قال: الا اخبركم بصلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم حال فقام فرفع يديه اول مرة ثم لم يعد ثابت ہوا کہ عبد اللہ ابن المبارک کا قول پہلی روایت سے متعلق ہے، نہ کہ دوسری سے، لہذا ان کے قول کو دوسری روایت پر چسپاں کرنا درست نہیں، یہی وجہ ہے کہ امام ترمذی نے بھی عبد اللہ بن المبارک کا یہ قول نقل کرنے کے بعد مستقل سند سے ”الا اصلی بکم“ والی روایت نقل کی ہے، اور آگے فرمایا ہے: ”وفی الباب عن البراء بن عازب“ قال ابو عیسیٰ: حدیث ابن مسعود حدیث حسن وہ یہ يقول غیر واحد من اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم و التابعین وهو قول سفیان و اهل الکوفة: اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابن مسعود کی حدیث خود امام ترمذی کی نظر میں قابل استدلال ہے بلکہ جامع ترمذی کے عبد اللہ بن سالم بصری والے نسخہ میں (جو پیر جھنڈ و سندھ کے کتب خانہ میں موجود ہے) عبد اللہ بن المبارک کے قول پر باب ختم ہو گیا ہے، اور اس کے بعد ایک اور باب قائم کیا گیا ہے: ”باب من لم یرفع یدیه الا فی اول مرة“ اور اس میں حضرت عبد اللہ بن مسعود کی ”الا اصلی بکم“ والی حدیث نقل کی گئی ہے، وهو الموافق لعادته فی المسائل الخلافية بین العجّازیین والعراقیین بافراد الباب لكل منهم“ حکاہ الشیخ البنوری فی معارف السنن، اس سے صاف واضح

المخرج ۲ س ۱۲۸۳) حضرت مولانا بنوری نور اللہ مرقدہ کے قول کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ امام ترمذی کی عادت یہ ہو کہ وہ ہر باب کے تحت ایک دو حدیثیں ذکر کرنے کے بعد ”وفی الباب عن فلان وفلان“ فرما کر اس باب کے متعلق دوسری احادیث کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں اور متعلقہ احادیث کی طرف اشارہ کرنے میں ان کا صلیح یہ ہو کہ ہر باب کے تحت صرف ایک مرتبہ ہی ”وفی الباب“ کا عنوان لاتے ہیں، لیکن باب ”فع الیدین عند الرکوع“ کے تحت امام ترمذی نے دو مرتبہ ”وفی الباب“ ذکر کیا ہے، ایک حضرت ابن عمر کی رفع یدین والی روایت کے بعد اور اس کے تحت تمام رفع یدین والی ہی روایات کا حوالہ ہے، اور ”وفی الباب“ کا دوسرا عنوان حضرت ابن مسعود کی ”ترک رفع یدین“ والی حدیث کے بعد ہے، اور اس کے تحت حضرت براء بن عازب کی روایت کا حوالہ ہے جو ”ترک رفع یدین“ سے متعلق ہے، اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ درحقیقت عبد اللہ بن المبارک کے قول پر ”باب فع الیدین عند الرکوع“ ختم ہو گیا، اور پہلا ”وفی الباب“ اسی سے متعلق تھا، اور اس کے بعد دوسرا ”باب لم یرفع یدیه الا فی اول مرة“ تھا، جس کے لئے ”وفی الباب عن البراء بن عازب“ فرمایا گیا، واللہ اعلم، مرتب تجاود اللہ عن ذنبہ الجلی والحقی،

ہے کہ عبداللہ بن المبارک کا مذکورہ قول دوسری روایت کے بارے میں نہیں ہے،
 (۳) دوسرا اعتراض اس حدیث پر یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کا مدار عام بن کلیب پر ہی،
 اور یہ اُن کا تفرد ہے،

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو عام بن کلیب مسلم کے روادے میں سے ہیں، اور ثقہ ہیں،
 لہذا ان کا تفرد مضر نہیں، دوسرے امام ابو حنیفہؒ نے ان کی متابعت کی ہے، چنانچہ مسند امام اعظمؒ
 میں یہ حدیث حماد عن ابراہیم عن الاسود کے طریق سے مروی ہے، اور یہ سلسلۃ الزمب ہی،
 (۴) تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کو عام بن کلیب سے روایت کرنے میں
 سفیان اور ان سے روایت کرنے میں دکیح متفرد ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر سفیان اور دکیح جیسے ائمہ حدیث کے تفردات کو بھی رد کیا جانے
 لگے تو دنیا میں کس کا تفرد قابل قبول ہو سکتا ہے؟ نیز امام ابو حنیفہؒ کے طریق میں نہ سفیان ہیں
 نہ دکیح، نیز سفیان سے روایت کرنے میں دکیح کے متفرد ہونے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا
 اس لئے کہ اُن کے بہت سے متابعات موجود ہیں، چنانچہ نسائیؒ میں عبداللہ بن المبارک اور
 اور ابوداؤد میں معاویہ، خالد بن عمرو اور ابو حذیفہ وغیرہ نے دکیح کی متابعت کی ہے،

(۵) چوتھا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ عبدالرحمن بن الاسود کا سماع علقمہ سے نہیں ہے،
 اس کا جواب یہ ہے کہ عبدالرحمن بن الاسود ابراہیم نخعی کے معاصر ہیں، اور ابراہیم نخعی کا
 سماع علقمہ سے ثابت ہے، لہذا عبدالرحمن بن الاسود بھی علقمہ کے معاصر ہوئے، اور امام مسلمؒ
 کے نزدیک حدیث کی صحت کے لئے نفس معاشرت کافی ہے، لہذا یہ حدیث صحیح علی شرط مسلم
 ہے، علاوہ ازیں امام ابو حنیفہؒ نے یہ حدیث عبدالرحمن بن الاسود کے بجائے ابراہیم نخعی سے
 روایت کی ہے، اور علقمہ سے ان کا سماع شبہ سے بالاتر ہے،

(۵) پانچواں اعتراض امام بخاریؒ نے ”جز رفع الیدین“ میں کیا ہے اور وہ یہ کہ یہ حدیث
 معلول ہے، اور معلول ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس روایت میں ”ثم لم یعد“ کی زیادتی عام بن کلیب

۱۵ جامع المسانید (ج ۱ ص ۳۵۵) الباب الخامس فی الصلوة، الفصل الثالث ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۶ ج ۱ ص ۱۵۸ باب ترک ذلک (امی الرفع للکوع) ۱۲

۱۷ ج ۱ ص ۱۰۹، باب من لم یذکر الرفع عند الکوع ۱۲

کے شاگردوں میں سے صرف سفیان ثوری نقل کرتے ہیں (کمانی ردایۃ الناسی) اور عام بن کلیب کے ایک دوسرے شاگرد عبداللہ بن ادریس کی کتاب میں یہ زیادتی موجود نہیں،

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ اگر یہ زیادتی ثابت نہ ہو تب بھی حنفیہ کے لئے مضرت نہیں، کیونکہ ان کا استدلال اس کے بغیر بھی پورا ہو سکتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ زیادتی ثابت ہے، اس لئے کہ یہ سفیان ثوری کی زیادتی ہے اور سفیان عبداللہ بن ادریس کے مقابلہ میں احفظ ہیں، ویاللعجب سفیان اذاروی لهم الجهر بآمین کان احفظ الناس ثم اذاروی قریک الرفع صادر النسی الناس؟

⑥ آخر میں ابو بکر بن اسحق شافعیؒ نے بطور اعتراض یہ کہا ہے کہ جس طرح حضرت ابن مسعودؓ کو تطبیق فی الركوع کے نسخ کا علم نہ ہوا تھا اسی طرح رفع یدین کے مسئلہ میں بھی وہ لاعلم رہے یا ان سے سہو ہو گیا،

لیکن اس گستاخانہ اعتراض کی لغویت اتنی ظاہر ہے کہ جواب دینے کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ کی طرف عدم علم کی نسبت خود معترض کے وقار کو مجروح کرتی ہے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ظاہر ہے کہ ”افقہ الصحابہ“ اور ”جبر الامۃ“ ہیں، اور ساہل سال تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے ناز پڑتے رہے جبکہ حضرت ابن عمرؓ بچوں کی صف میں کھڑے ہوتے تھے، لہذا حضرت ابن مسعودؓ کی طرف عدم علم اور سہو کی نسبت تحکم محض کے سوا کچھ نہیں،

لہذا صحیح یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث پر عائد کئے جانے والے تمام اعتراضات غلط ہیں، یہی وجہ ہے کہ اس حدیث کو بہت سے محدثین نے صحیح یا حسن قرار دیا ہے، جن میں امام ترمذیؒ، علامہ ابن عبدالبرؒ، علامہ ابن حزمؒ اور حافظ ابن حجرؒ وغیرہ بھی داخل ہیں، لہذا اس حدیث کے قابل استدلال ہونے میں کوئی شبہ نہیں،

حضرت برابر بن عازبؓ کی روایت | حنفیہ کی دوسری دلیل حضرت برابر بن عازبؓ کی روایت ہے: ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا افتتح الصلوۃ رفع یدیه الی قریب من اذنیہ ثم لا یعود“

۱۔ لفظ ”لابی“ (اورد) ج (اص ۱۰۹)، باب من لم ینذکر الرفع عند الركوع واخرجه الطحاوی فی شرح معانی الآثار (ص ۱۱۱) باب التکبیر للركوع والتکبیر للسجود والرفع من الركوع بل مع ذلك رفع ام لا؟ وايضا اخرجه ابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ص ۲۳۶) تحت باب من کان یرفع یدیه فی اول تکبیرۃ ثم لا یعود ۱۲ مرتب عفی عنہ

اس حدیث کی سند پر بھی متعدد اعتراضات کئے گئے ہیں؛
 — ایک یہ کہ امام ابو داؤدؒ نے اسے ضعیف قرار دیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں: "قال ابو داؤد
 هذا الحديث ليس بصحيح"

اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابو داؤدؒ نے یہ حدیث تین طرق سے ذکر کی ہے جن
 میں سے تیسرے طریق میں ایک راوی محمد بن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ ہیں جو ضعیف ہیں،
 امام ابو داؤدؒ نے "هذا الحديث ليس بصحيح" کہہ کر اسی طریق کی تضعیف کی ہے،
 جبکہ شروع کے دو طرق کی سند پر انہوں نے کوئی کلام نہیں کیا بلکہ سکوت کیا ہے۔

۲۔ دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اس حدیث کے آخر میں "ثم لا يعود" کی زیادتی صرف
 شریک کا تفرد ہے، چنانچہ امام ابو داؤدؒ لکھتے ہیں "روى هذا الحديث هشيم بن خالد وابن
 ادريس عن يزيد ولم يذكر "ثم لا يعود"

اس کا جواب یہ ہے کہ شریک اس زیادتی کی روایت میں متفرد نہیں، بلکہ ان کے بہت سے
 متابعات موجود ہیں، حضرت شاہ صاحبؒ نے "نيل الفرقين في رفع اليد" میں فرمایا کہ حافظ
 مار دینیؒ نے "الجوهر النقي" میں نقل کیا ہے کہ "کامل بن عدی" میں ہشیم اور اسراہیل بن یونس نے
 بھی زیادتی ذکر کی ہے، نیز دارقطنی اور معجم طبرانی اوسط میں حمزة الزيات نے شریک کی متابعت
 کی ہے، اور خود سنن ابی داؤد میں یہی روایت "لا يعود" کی زیادتی کے ساتھ شریک کے علاوہ سفیان
 کے طریق سے بھی مروی ہے، لہذا شریک کے تفرد کا اعتراض بے بنیاد ہے،

۳۔ تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ سفیان بن عیینہ کا قول ہے کہ یزید بن ابی زیاد جب تک
 مکہ مکرمہ میں تھے اُس وقت تک حضرت برابر بن عازب کی یہ روایت "ثم لا يعود" کی زیادتی کے بغیر
 روایت کرتے تھے، پھر جب وہ کوفہ آئے تو وہاں انھوں نے یہ جملہ روایت کرنا شروع کر دیا
 امام بیہقیؒ نے اس اضافہ کے بارے میں سفیان بن عیینہ کا یہ قول نقل کیا ہے "اظن ان اهل الكوفة
 لقنوه فتلقن" گویا اہل کوفہ نے اس تلقین کے ذریعہ انھیں اس زیادتی کے روایت کرنے
 پر مجبور کر دیا تھا، اسی اعتراض کی طرف امام ابو داؤدؒ نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے "سعد ثنا
 عبد الله بن محمد الزهري ناسفیان عن يزيد نحو حديث شريك لم يقتل

”ثم لا يعود“ قال سفیان قال لنا بالكوفة بعد ”ثم لا يعود“

حضرت شاہ صاحبؒ نے ٹیل العسقر دین میں اس اعتراض کا مفصل جواب دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ سفیان بن عیینہ کی طرف اس قول کی نسبت درست نہیں ہے، اول تو اس لئے کہ امام بیہقیؒ نے سفیان بن عیینہ کا یہ قول محمد بن حسین البربخاری اور ابراہیم الریادی کے واسطے سے نقل کیا ہے اور یہ دونوں راوی انتہائی ضعیف ہیں، بربخاری کے بارے میں حافظ ذہبیؒ نے برقانی کا قول نقل کیا ہے کہ وہ کذاب ہے اور راوی کے بارے میں خود حافظ ذہبیؒ نے میزان الاعتدال میں لکھا ہے کہ وہ سفیان بن عیینہ کی طرف ایسے اقوال منسوب کرتا تھا جو انھوں نے نہیں کہے، لہذا یہ روایت چندان قابل اعتبار نہیں،

اس کے علاوہ تاریخی اعتبار سے بھی یہ بات بالکل غلط ہے، کیونکہ اگر سفیان بن عیینہ کے اس قول کو درست مان لیا جائے تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یزید بن ابی زیاد پہلے مکہ مکرمہ میں مقیم تھے، اور بعد میں کوفہ آئے، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ یزید بن ابی زیاد کی ولادت ہی کوفہ میں ہوئی تھی، اور وہ ساری عمر کوفہ ہی میں رہے لہذا اہل کوفہ کی تلقین کے روایت بدلنے کا کوئی مطلب ہی نہیں، مزید یہ کہ یزید بن ابی زیاد کی وفات سلمہ میں ہوئی، اور سفیان کی ولادت سلمہ میں گویا یزید بن ابی زیاد کی وفات کے وقت سفیان بن عیینہ کی عمر انتیس تین کے لگ بھگ تھی، اور خود سفیان بن عیینہ بھی کوفی ہیں، اور ان کے بارے میں یہ بات طے شدہ ہے کہ وہ مکہ مکرمہ سلمہ میں گئے ہیں، معلوم ہوا کہ سفیان جب مکہ گئے ہیں اس وقت یزید بن ابی زیاد کی وفات کو تقریباً تیس سال گزر چکے تھے، پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ سفیان بن عیینہ یہ حدیث یزید بن ابی زیاد سے مکہ میں بھی سن لیں، اور اس کے بعد کوفہ میں بھی؟ لہذا سفیان کی طرف اس مقولہ کی نسبت درست نہیں،

لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ امام ابو داؤدؒ بھی سفیان کے قول سے واقف معلوم ہوتے ہیں، اس لئے کہ وہ سفیان کے طریق سے روایت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں، ”قال سفیان قال لنا فی الکوفة بعد“ ”ثم لا يعود“ (کما ذکرنا فی ما سبق) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سفیان کا مقولہ ثابت ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر امام ابو داؤدؒ نے جو مقولہ نقل کیا ہے اس میں تلقین کی کوئی صراحت نہیں، بلکہ یہ ممکن ہے کہ بیروٹی دونوں طرح مروی ہو اختصاراً یعنی ”لا يعود“ کی زیادتی کے بغیر اور تفصیلاً یعنی ”لا يعود“ کی زیادتی کے ساتھ، اور ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ ایک راوی کسی

حدیث کو بعض اوقات مختصر روایت کرتا ہے اور بعض اوقات تفصیلاً، یہاں بھی صحیح یہ ہے کہ یزید بن ابی زیاد اسے دونوں طرح روایت کرتے ہیں، جیسا کہ سنن دارقطنی میں عدی بن ثابت اس کو دونوں طرح روایت کرتے ہیں، اور یہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ یہ ممکن ہے کہ کسی حج کے موقع پر یہ دونوں حضرات اکٹھے ہو گئے ہوں، وہاں سفیان بن عیینہ نے یہ حدیث یزید بن ابی زیاد سے بغیر اس زیادتی کے سنی ہو اور پھر دوبارہ کوفہ میں "لا یعود" کی زیادتی کے ساتھ سنی ہو، ولیس ذلک اضطراراً ولا تلقائاً و انما هو اختصار مرة وتفصیل اخرى

حضرت ابن عباسؓ کی روایت | حنفیہ کا تیسرا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حدیث سے ہے جسے طبرانی نے مرفوعاً اور

ابن ابی شیبہ نے موقوفاً روایت کیا ہے، عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ترفع الایدی فی سبعة مواطن افتتاح الصلوة، واستقبال البيت والصفاء المروءة والموقفین عند الحجر (لفظہ للطبرانی) صاحب ہدایہ نے بھی اسی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ ان سات مقامات میں تکبیر افتتاح کا تو ذکر ہے لیکن رکوع اور رفع من الركوع کا کوئی ذکر نہیں، حضرت شاہ صاحبؒ نے "نیل العسقر دین" میں (ص ۱۱۹ پر) ثابت کیا ہے کہ یہ حدیث قابل استدلال ہے، اس حدیث پر دو اعتراض کئے گئے ہیں، پہلا اعتراض اس پر یہ کیا جاتا ہے کہ یہ الحکم من المقسم کے طریق سے مروی ہے، اور محمد ثنین نے فرمایا ہے کہ حکم نے مقسم سے صرف چار حدیثیں سنی ہیں، اور یہ حدیث ان میں سے نہیں ہے،

حافظ زیلعیؒ اور بعض دوسرے حنفی محدثین نے اس کے جواب میں یہ ثابت کیا ہے کہ حکم نے مقسم سے ان چار احادیث کے علاوہ دوسری احادیث بھی سنی ہیں، اور محمد ثنین کا یہ مقولہ استقراتی ہے، چنانچہ امام حسمہؒ نے ایسی احادیث کی تعداد پانچ بتلائی ہے، جبکہ امام ترمذیؒ نے

۱۔ (ج ۱ ص ۱۱۰، طبع لمطبع الفاروقی دہلی) باب ذکر التکبیر رفع یدین عند الافتتاح والركوع والرفع منه واختلاف الروایات ۱۲ مرتب

۲۔ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۰۳) باب رفع یدین فی الصلوة ۱۳

۳۔ مصنف ابن ابی شیبہ جلد اول، ص ۲۳۶ و ۲۳۷ من كان يرفع يديه في اول تكبيرة ثم لا يعود ۱۲

۴۔ وفی روایہ لا ترفع الایدی الا فی سبعة مواطن حين لفتح الصلوة وحين يدخل المسجد الحرام الخ رواه الطبرانی فی

الکبیر (کذا فی مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۰۲ و ۱۰۳) وکذا فی روایہ مصنف بن ابی شیبہ ۲ مرتب عنی عنه

اپنی جامع میں متحد دایسی احادیث نقل کی ہیں جو ان پانچوں کے علاوہ ہیں، اور حافظ زیلعی نے نصب الرایہ (ج ۱ ص ۹۰) و ما بعد ہا میں کچھ دوسری احادیث بھی شمار کرائی ہیں، اس سے معلوم ہے کہ حکم کا مقصد ہم سے سماع صرف انہی روایات میں منحصر نہیں، لہذا محض اس مستقراء کی بناء پر اس حدیث کو رد نہیں کیا جاسکتا،

پھر اس پر دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ یہ رفع و دفعاً مضطرب ہو،

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اضطراب نہیں، بلکہ حدیث دونوں طرح مردی ہے، اور ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ ایک صحابی بعض اوقات کسی حدیث کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر دیتا ہے اور بعض اوقات نہیں کرتا، اور طبرانی نے مرفوع حدیث امام نسائی کے طریق سے روایت کی ہے، اور ان کے بارے میں یہ بات معروف ہے کہ ”انہ لا یروی ساقطاً ولا عن ساقط“ لہذا یہ حدیث قابل استدلال ہے،

حضرت عباد بن زبیر کی روایت | حافظ ابن حجر نے ”الدرایۃ فی تخریج احادیث الہدیۃ“ میں حضرت عباد بن زبیر کی مرفوع روایت نقل

کی ہے: ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا افتتح الصلوۃ رفع ید یمین فی اول الصلوۃ ثم لم یرفعہا فی شیء حتی یفرغ“ حافظ ابن حجر نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ”لینظر فی اسنادہ“ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ میں نے حافظ کے اس حکم کی تعمیل کی تو پتہ چلا کہ اس کے تمام رجال ثقہ ہیں، البتہ عباد بن زبیر تابعی ہیں، لہذا یہ حدیث مرسل ہے، اور مرسل ہمارے اور جمہور کے نزدیک حجت ہے، لہذا محض اس کے مرسل ہونے کی بناء پر اس حدیث پر کوئی اعتراض نہیں کیا جاسکتا،

حضرت جابر بن سمرہ کی حدیث | بعض حنفیہ نے صحیح مسلم میں حضرت جابر بن سمرہ کی مرفوع حدیث سے استدلال کیا ہے: ”قال خرج

علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال مالی اراکم را فعی اید یکم کا تھا اذ ناب خیل شمس اسکنوا فی الصلوۃ“ یہ حدیث سنداً صحیح ہے، لیکن اس کے بارے میں حافظ ابن حجر

۱۲ اخرجه البیہقی فی الخلافیات کما فی نصب الرایہ (ج ۱ ص ۲۰۲) و فی نسخۃ المطبع العلوی (ص ۲۱۰) ۱۲

۱۳ (ج ۱ ص ۸۱) کتاب الصلوۃ باب الامر بالکون فی الصلوۃ والہنی عن الاشارة بالید و رفعها عند السلام ۱۲

نے تلخیص الجہیر میں امام بخاریؒ کا یہ قول نقل کیا ہے: "من احتج بحديث جابر بن سمرة عن علي بن
الرفع عن الركوع فليس له حظ من العلم" اس لئے کہ یہ حدیث رفع الیدین عند السلام سے
متعلق ہے نہ کہ عند الركوع سے، چنانچہ صحیح مسلمؒ ہی میں اس روایت کا دوسرا طریق عبید اللہ بن القبطیہ
سے مروی ہے، جس میں یہ تصریح ہے کہ یہ حدیث رفع الیدین عند السلام سے متعلق ہے، "عن
عبید اللہ بن القبطیہ عن جابر بن سمرة قال كنا اذا صلينا مع رسول الله صلى الله
عليه وسلم قلنا السلام عليكم ورحمة الله، السلام عليكم ورحمة الله وشارببده
الى الجانبين فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم علام تو مرون بايد يكمر كانها
اذناب خيل شمس انما يكفي احدكم ان يضع يده على فخذه ثم يسلم على اخيه
من على يمينه وشماله" اس صراحت کے بعد حضرت جابر بن سمرة کی حدیث کو رفع الیدین
عند الركوع کی مانعت پر محمول نہیں کیا جاسکتا،

حافظ طبعیؒ نے "نصب الراية" میں امام بخاریؒ کے اس اعتراض کا جواب دینے کی کوشش
کی ہے، اور فرمایا ہے کہ ابن القبطیہ کا طریق رفع الیدین عند السلام سے متعلق ہے اور باقی طرق
ہر قسم کے رفع یدین سے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جن طرق میں رفع الیدین عند السلام کی تصریح
نہیں ہے ان میں "امسكوا في الصلوة" کا جملہ مروی ہے، جبکہ ابن القبطیہ کے طریق میں یہ جملہ
موجود نہیں، جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حکم نماز کے کسی درمیانی رفع یدین سے متعلق ہے، رفع یدین
عند السلام سے نہیں، کیونکہ سلام کے وقت جو عمل کیا جائے وہ خروج من الصلوة کا عمل ہے، اس کو
"في الصلوة" نہیں کہا جاسکتا،

لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ اس حدیث سے حنفیہ کا استدلال مشتبہ اور کمزور ہے، کیونکہ
ابن القبطیہ کی روایت میں سلام کے وقت کی جو تصریح موجود ہے اس کی موجودگی میں ظاہر ادنیٰ
یہی ہے کہ حضرت جابرؓ کی یہ حدیث رفع عند السلام ہی سے متعلق ہے، اور دونوں حدیثوں کو
الگ الگ قرار دینا جب کہ دونوں کا راوی بھی ایک ہے اور متن بھی قریب قریب ہے بعد
سے خالی نہیں، حقیقت یہی ہے کہ حدیث ایک ہی ہے، اور رفع عند السلام سے متعلق ہے،
ابن القبطیہ کا طریق مفصل ہے، اور دوسرا طریق مختصر و مجمل، لہذا دوسرے طریق کو پہلے طریق پر ہی

۱۵ (ج ۱ ص ۲۳۱) باب صفة الصلوة، فصل فيما عارض ذلك (ای رفع الیدین عند الركوع) ۱۲

۱۶ (ج ۱ ص ۱۸۱) باب الامر بالسكون في الصلوة والنهي عن الاشارة باليد ورفعا عند السلام ۱۳

محول کرنا چاہتے، شاید یہی وجہ ہے کہ حضرت شاہ صاحب نور اللہ مرقدہ نے اس حدیث کو حنفیہ کے دلائل میں ذکر نہیں کیا،

آثار صحابہ اور حنفیہ کا مسلک | احادیث مرفوعہ کے علاوہ حنفیہ کے مسلک کی تائید میں بے شمار آثار صحابہ و تابعین ملتے ہیں، چنانچہ طحاوی

میں حضرت اسودؓ سے مروی ہے: ”قال رأيت عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه يرفع يده في أول تكبيرة ثم لا يعود“ طحاوی ہی میں حضرت علیؓ کا اثر بھی ہے: ”ان علياً رضي الله تعالى عنه كان يرفع يده في أول تكبيرة من الصلوة ثم لا يرفعه بعد“ اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اثر ہے: ”عن ابراهيم قال كان عبد الله لا يرفع يده في شيء من الصلوة إلا في الافتتاح“ نیز طحاوی ہی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ جو رفع یدین کی حدیث کے راوی ہیں، اور جن کی روایت قائلین رفع کے نزدیک سب سے زیادہ مایہ ناز ہے ان کے بارے میں مروی ہے: ”حد ثنا ابن أبي داود وقال ثنا احمد بن يوسف قال ثنا ابو بكر بن عياش عن حصين عن مجاهد قال: بصليت خلف ابن عمر فلم يكن يرفع يده إلا في التكبيرة الاولى من الصلوة“

۱ شرح معانی الآثار، طبع المكتبة الرحيمية (ج ۱ ص ۱۱۱) باب التكبیر للركوع والتكبیر للسجود والرفع من الركوع بل مع ذلك رفع ام لا، وانظر مصنف ابن أبي شيبة (ج ۱ ص ۲۳۷) من كان يرفع يده في أول تكبيرة ثم لا يعود ۱۲ مرتب عنی ۲ (ج ۱ ص ۱۱۰) باب التكبیر للركوع والتكبیر للسجود والرفع من الركوع بل مع ذلك رفع ام لا، امام طحاوی حضرت علیؓ کے اس اثر کو ذکر کرنے کے بعد آگے چل کر فرماتے ہیں ”فان علياً لم يكن يري النبي صلى الله عليه وسلم يرفع ثم يترك ثم الرفع جده الا وقد ثبت عنده نسخ الرفع فحديث علي اذا صح ففيه اكثر الحجّة لقول من لا يري الرفع ۱۲ مرتب عافاه الله ۳ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۱۱) باب التكبیر للركوع الخ وانظر المصنف لابن أبي شيبة (ج ۱ ص ۲۳۶) من كان يرفع يده في أول تكبيرة ثم لا يعود، والمصنف لعبد الرزاق (ج ۲ ص ۱)، باب تكبيرة الافتتاح ورفع اليدين رقم الحديث ۲۵۳۳ و ۲۵۳۴، ۱۲ مرتب عنی عنه

۴ طحاوی (ج ۱ ص ۱۱۰) باب التكبیر للركوع والتكبیر للسجود الخ وانظر المصنف لابن أبي شيبة (ج ۱ ص ۲۳۷) من كان يرفع يده في أول مرة ثم لا يعود ۱۲

اس پر بعض حضرات یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ابو بکرؓ عیاشؓ آخر عمر میں مختلط ہو گئے تھے، اس کا جواب یہ ہے کہ ابو بکرؓ عیاشؓ بخاری کے روادے سے ہیں اور آخر عمر میں پیشہ مختلط ہو گئے تھے لیکن یہ حدیث آخر عمر کی نہیں کیونکہ اس کو ان سے روایت کرنے والے احمد بن یونسؒ یہ نہیں ہوں نے ان سے اختلاط سے پہلے کی روایتیں لی ہیں۔

ایک اعتراض اس پر یہ بھی کیا جاتا ہے کہ اگرچہ مجاہدؒ حضرت ابن عمرؓ کا عمل تراکب رفع اٹس کرتے ہیں، لیکن طاہرؒ نے مجاہدؒ کے خلاف حضرت ابن عمرؓ کا عمل رفع الیدین عند الکوع وعند الرفع منہ بھی روایت کیا ہے جو ان کی روایت مرفوعہ کے مطابق ہے، لیکن اس کے جواب میں امام طحاویؒ نے دونوں میں یہ تطبیق دی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ شروع میں اپنی روایت مرفوعہ کے مطابق عمل کرتے ہوں گے لیکن بعد میں جب انہیں افضلیت رفع یدین کے نسخ کا علم ہوا ہوگا تو انہوں نے رفع یدین چھوڑ دیا ہوگا۔ اس کے علاوہ ہم شروع میں یہ کہہ چکے ہیں کہ رفع اور ترک رفع دونوں ثابت اور جائز ہیں۔ لہذا اگر حضرت ابن عمرؓ نے کبھی ایک طریقہ پر اور کبھی دوسرے طریقہ پر عمل کیا ہو تو کچھ بعید نہیں۔

خلاصہ یہ کہ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ جیسے فقہار صحابہ جو بلاشبہ ائمہ الصحابہ ہیں ترک رفع پر غامل رہے ہیں، صحابہ کرامؓ کے علاوہ بے شمار تابعینؓ کے آثار بھی حنفیہ کی تائید میں ہیں جو مختلف کتب حدیث میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

قائلین رفع یدین کے دلائل

قائلین رفع یدین کا سب سے بڑا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے ہے۔ قال: رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

لہ طحاوی (ج ۱ ص ۱۱۰) باب التکبیر للکوع والتکبیر للسجود الخ ومصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۲۹)

باب تکبیرة الافتتاح ورفع الیدین، رقم الحدیث ۲۵۲۵۔ ۱۲ مرتب عنی عنہ

لہ قال النہوی الصحابة رضی اللہ عنہم ومن بعدہم مختلفون فی ہذا الباب واما الخلفاء الاربعة فلم یثبت عنہم رفع الایدی فی غیر تکبیرة الاحرام واللہ اعلم بالصواب۔

وراجع للتفصیل انار السنت (ص ۱۰۴ إلى ص ۱۱۱) باب ترک رفع الیدین فی

غیر الافتتاح۔ ۱۲ مرتب عنی عنہ

عليه وسلم اذا افتتح الصلوة يرفع يديه حتى يحاذي منكبيه واذار كع و
واذا رفع رأسه من السكوع " (اللفظ للترمذی)

جہاں تک اس حدیث کے ثبوت کا تعلق ہے ہم اس کے منکر نہیں بلکہ بلاشبہ یہ حدیث
اصح مافی الباب اور اس کی سند سلسلۃ الذہب ہے لیکن اس کے باوجود افضلیت کے قوں کے
لئے حقیقہ نے اس حدیث کو اس لئے ترجیح نہیں دی کہ رفع یدین کے مسئلہ میں حضرت ابن عمرؓ کی روایا
اتنی متعارض ہیں کہ ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا مشکل ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے، یہ روایت
چھ طریقوں سے مروی ہے :

۱۔ پیچھے گزرا ہے کہ امام طحاویؒ نے حضرت ابن عمرؓ سے صرف تکبیر افتتاح کے وقت
رفع یدین روایت کیا ہے اس سے صاف واضح ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے پاس اس معاملہ
میں کوئی حدیث مرفوع ضرور ہوگی چنانچہ امام مالکؒ نے "المسند و نة الکبریٰ" میں حضرت
ابن عمرؓ سے ایک حدیث مرفوع اس طرح روایت کی ہے کہ اس میں صرف تکبیر افتتاح کے وقت
رفع یدین کا ذکر ہے اس کی تائید ایک اور روایت سے بھی ہوتی ہے جو امام بیہقیؒ نے خلائیات
میں روایت کی ہے اس میں بھی صراحت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر افتتاح کے بعد رفع یدین

۲۔ وأخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۰۲) باب رفع الیدین إذا کبر وإذا
رکع واذارفع ، ومسلم فی کتابہ (ج ۱ ص ۱۶۸) باب استحباب رفع الیدین
حذوا لمنکبین مع تکبیرة الاحرام والکوع فی الرفع من الکوۃ ، والنسائی فی
سننہ (ج ۱ ص ۱۵۸) باب رفع الیدین للکوع حذوا لمنکبین ، والبوداؤد
فی سننہ (ج ۱ ص ۱۰۴) باب رفع الیدین ، وابن ماجہ فی سننہ باب رفع
الیدین اذا رکع واذارفع رأسه من السکوع ، وعبد الرزاق فی مصنفہ (ج ۳)
باب تکبیرة الافتتاح ورفع الیدین رقم الحدیث ۲۵۱۸ ، وأخرون ۱۲ مرتب
تجاوزا لله عن ذنبه الجلی والغفی ۱۲

۳۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۱۰) باب التکبیر للکوع والتکبیر للسجود والرفع
من السکوع هل مع ذلك رفع أم لا ؟ ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۷۱) کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۴۷۳) ۱۲ مرتب

کا اعادہ نہیں فرماتے تھے یہ

۲۔ امام مالکؒ نے ”موطأ“ میں حضرت ابن عمرؓ سے ایک مرفوع حدیث نقل کی ہے ”اِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کَانَ اِذَا فْتَحَ الصَّلٰوۃَ رَفَعَ یَدَیْہِ حَذَّ وَنَکَبَہِ وَاِذَا رَفَعَ رَاسَہُ مِنَ الرُّکُوْعِ رَفَعَهَا کَذٰلِکَ اِلٰیضًا اَمَّا“ اس میں صرف دو مرتبہ رفع یدین مذکور ہے ایک تکبیر تحریمہ کے وقت دوسرے رفع من الرکوع کے وقت، رکوع میں جاتے وقت رفع یدین کا ذکر نہیں۔

۳۔ صحاح شریفہ میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث اس طرح آئی ہے کہ اس میں تکبیر تحریمہ، رکوع اور رفع من الرکوع تینوں مواقع پر رفع یدین کا ذکر ہے۔

۴۔ صحیح بخاریؒ میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک روایت اس طرح مروی کہ اس میں چار جگہ رفع یدین کا ذکر ہے، ایک تکبیر افتتاح، دوسرے رکوع تیسرے رفع من الرکوع کے وقت اور چوتھے ”واذا قام من الرکعتین“ یعنی قعدہ اولیٰ سے اٹھتے وقت۔

۵۔ امام بخاریؒ نے جزء رفع الیدین میں ایک حدیث حضرت ابن عمرؓ سے اس طرح روایت کی ہے کہ اس میں سجدہ میں جاتے وقت بھی رفع یدین کا ذکر ہے۔

۱۔ إخراجہ البیہقی فی الخلافیات عن عبد اللہ بن عون النخازی ثنا مالک عن الزہری عن سالم عن ابن عمرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع یدیه إذا فتم الصلوۃ ثم لا یعود، کذا فی نصب الرایہ (ج ۱ ص ۲۱۰ طبع المطبع العلوی ہند) تحت عنوان ”احادیث اصحابنا“ مرتب عفی عنہ

۲۔ موطأ امام مالکؒ ص ۱۵، افتتاح الصلوۃ، پھر موطأ امام مالکؒ ہی میں صفحہ ۶۱ پر عبد اللہ بن عمرؓ کا عمل بھی اسی روایت کے مطابق مروی ہے۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ تمام کے حوالے پیچھے ذکر کئے جا چکے ہیں ۱۲ مرتب عفی عنہ ۴۔ (ج ۱ ص ۱۰۲) باب رفع الیدین اذا قلم من الرکعتین ۵۔ کما حکاہ البیہقی فی معارف السنن (ج ۲ ص ۷۴) ۱۲

۶۔ وکذا فی المعجم الاوسط للطبرانی عن ابن عمرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع یدیه عند التکبیر للترکوع وعند التکبیر حین یھوی ساجداً، (قال الہیثمی) واه الطبرانی فی الاوسط وهو فی الصحیح خلا التکبیر للسجود واسنادہ صحیح ۱۲ مجمع النواہد ومنبع الفوائد (ج ۲ ص ۱۰۲) باب رفع الیدین فی الصلوۃ ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ۔

اس طرح پانچ مواقع پر رفع یدین ثابت ہوتا ہے (۱) تکبیر افتتاح (۲) رکوع ،

(۳) رفع من الركوع (۴) واذا قام من الركعتين (۵) وحین ینھوی ساجداً ۔

۶۔ امام طحاویؒ نے مشکل الآثار میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث مرفوعہ اس طرح روایت کی ہے کہ اس میں ”عند كل خفض ورفع وسجود وقیام وقعود وبين السجدين“ رفع یدین کا ذکر موجود ہے ۔

اس طرح حضرت ابن عمرؓ سے رفع یدین کے بارے میں چھ طریقے ثابت ہوئے ۔ امام شافعیؒ

نے ان روایات میں سے تیسری روایت پر عمل کرتے ہوئے صرف ایک طریقہ کو اختیار کیا ہے ، اور باقی کو چھوڑ دیا ہے ، جبکہ دوسری روایات بھی قابل استدلال ہیں اور صحیح یا کم از کم حسن اسانید سے ثابت ہیں ۔ لہذا اگر حنفیہ نے ان میں سے پہلی قسم کی روایت کو اختیار کرتے ہوئے کسی ایک طریقہ کو اپنایا ہے تو صرف انہی پر اعتراض کیوں ؟ جبکہ حنفیہ کے پاس پہلی روایت کو اختیار کرنے کی ایک ایسی معقول وجہ بھی موجود ہے جس سے باقی روایات کی توجیہ بھی ہو جاتی ہے اور وہ یہ کہ افعال صلوٰۃ میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز کے احکام حرکت سے سکون کی طرف منتقل ہوتے رہے ہیں مثلاً پہلے نماز میں کلام جائز تھا پھر منسوخ ہو گیا ، پہلے عمل کثیر مفسد صلوٰۃ نہ تھا پھر اسے مفسد قرار دے دیا گیا ، پہلے التفات جائز تھا پھر اس کو منسوخ کر دیا گیا ، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شروع میں رفع یدین بھی بکثرت ہوتا تھا اور ہر انتقال کے وقت مشروع تھا پھر اس میں کمی گئی اور صرف پانچ مقامات پر مشروع رہ گیا پھر اور کمی کی گئی اور چار جگہ مشروع رہ گیا پھر اس میں کمی ہوتی چلی گئی یہاں تک کہ وہ صرف تکبیر افتتاح کے وقت باقی رہ گیا ۔ والشرع علم ۔

اس پر بعض شوافع یہ اعتراض کرتے ہیں کہ امام بیہقیؒ نے اپنی سنن میں حضرت ابن عمرؓ سے ایک

روایت اس طرح نقل کی ہے ”عن ابن عمرؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا أتم الصلوة رفع يديه وإذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع وكان لا يفعل ذلك في السجود ، فمازالت تلك صلواته حتى لقي الله تعالى“ اس سے معلوم ہوتا ہے

۱۔ کہ ما نقله المحافظ في الفتح (ج ۲ ص ۱۸۵) حذا في معارف السنن (ج ۲ ص ۴۷۴) ۲۔

۳۔ ذکرها النيموي في آثار السنن (ص ۱۰۱ و ۱۰۲) باب ما استدلل به على أن رفع اليدين

في الركوع واجب عليه النبي صلى الله عليه وسلم مادام حيًا ، نقلًا عن السنن الكبرى

للبيهقي وقال : رواه البيهقي وهو حديث ضعيف بل موضوع ۴۔ مرتب عن

کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری عمل تین مرتبہ رفع یدین تھا ۔ اور یہی طریقہ پچھلے تمام طریقوں کے لئے ناسخ تھا ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ”فما زالت تلك صلوٰتہ“ کی زیادتی انتہائی ضعیف بلکہ موضوع ہے ۔ وجہ یہ ہے کہ اس میں عصمہ بن محمد الانصاری اور عبد الرحمن بن قریش راوی انتہائی ضعیف اور متہم بالوضع ہیں ، لہذا اس روایت کا کوئی اعتبار نہیں ، اور ہو بھی کیسے سکتا ہے جب کہ حضرت ابن عمرؓ سے یہ ثابت ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد تکبیر افتتاح کے وقت رفع یدین کیا بعد میں نہیں لے اگر یہ طریقہ منسوخ ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد آپ ایسا نہ کرتے ۔ اس اثر پر ابو بکر بن عیاش کے ضعف کا اعتراض کیا جاتا ہے لیکن اس کا جواب پیچھے دیا جا چکا ہے ۔

شافعیہ اپنے مسلک کے اثبات پر اور بھی بہت سی روایات پیش کرتے ہیں جن میں مالکؒ بن الحویرثؒ ، حضرت ابو حمیدؒ ساندیؒ اور حضرت وائل بن حجرؒ وغیرہ کی روایات بطور خاص قابل ذکر ہیں لیکن ہم ان سے بحث کرنے اور ان کا جواب دینے کی حاجت نہیں کیونکہ ہم ثبوت رفع یدین کا انکار نہیں کرتے ، البتہ ہم نے ترک رفع یدین کی روایات کو بہت سی وجوہ کی بنا پر ترجیح دی ہے ۔

ترک رفع یدین کی وجوہ ترجیح ① ترک رفع یدین کی روایات اوفیٰ بالقرآن ہیں کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ”ذُكُومُوا

بِاللهِ قَانِتِينَ“ جس کا تقاضا یہ ہے کہ نماز میں حرکت کم سے کم ہو ، لہذا ابن احادیث میں

۱۔ کما مرّ من مجاہد باحالة شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۰۸) باب التکبیر للركوع والتکبیر للسجود والرفع من التکوع هل مع ذلك رفع أم لا ، وانظر المصنف لابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۳۷) من کأن رفع یدیه فی اول مرة ثم لا یعود ۲ مرتباً ۳۔ انظر صحيح البخاری (ج ۱ ص ۱۰۲) باب رفع الیدین إذا کبر وإذا رکح وإذا رفع ۴ مرتباً عنی عنه ۔

۵۔ طحاوی (ج ۱ ص ۱۰۹) باب التکبیر للركوع والتکبیر للسجود والرفع من التکوع هل مع ذلك رفع أم لا ۔ ۶ مرتباً عنی عنه ۔

۷۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۰۵) باب رفع الیدین ۸۔

حرکتیں کم ہوں گی وہ اس آیت کے زیادہ مطابق ہوں گی ۔

(۲) حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں کوئی اختلاف یا اضطراب نہیں نہ ان کا عمل اس کے خلاف منقول ہے بلکہ ان سے صرف ترک رفع ہی ثابت ہے جبکہ حضرت ابن عمرؓ کی روایتوں میں اختلاف بھی ہے اور خود ان سے ترک رفع بھی ثابت ہے ۔

(۳) احادیث کے تعارض کے وقت صحابہ کرامؓ کے تعامل کو بڑی اہمیت حاصل ہوتی ہے، جب ہم اس پہلو سے دیکھتے ہیں تو حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا عمل ترک رفع پاتے ہیں جیسا کہ ان حضرات کے آثار پیچھے ذکر کئے جا چکے ہیں اور یہ تینوں حضرات صحابہ کرامؓ کے علوم کا خلاصہ ہیں ۔ ان کے مقابلہ میں جن سے رفع منقول ہے وہ زیادہ تر کمسن صحابہ ہیں جیسے حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن زبیرؓ ۔

(۴) اہل مدینہ اور اہل کوفہ کا تعامل ترک رفع رہا ہے جبکہ دوسرے شہروں میں رافضیوں اور تارکین دونوں موجود تھے ۔

(۵) نماز کی تاریخ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے افعال حرکت سے سکون کی طرف منتقل ہوئے ہیں، یہ امر بھی ترک رفع کی ترجیح کو مقتضی ہے کما بینا فی ماسبق ۔

(۶) صحیح مسلم میں حضرت جابر بن سمرہؓ کی روایت ” قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال مالي اراكم رافعي ايديكم كأنها أذناب خيل شمس أسكنوا في الصلوة “ اگرچہ رفع الیدین عند السلام سے متعلق ہے (کما مر) لیکن پھر بھی اسکنوا فی الصلوة کے جملہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رفع الیدین کو سکون فی الصلوة کے منافی قرار دیا اور سکون فی الصلوة کی ترغیب دی، لہذا اس حدیث سے حنفیہ کا استدلال اگرچہ تام نہ ہو لیکن ایک درجہ میں ان کے مسلک کی تائید ضرور ہو جاتی ہے ۔

(۷) حضرت ابن مسعودؓ کی روایت کے تمام رواۃ فقیہ ہیں اور خود ان مسعودؓ رفع یدین کے تمام راویوں کے مقابلہ میں ائمہ ہیں اور حدیث مسلسل بالفقہاء دوسری احادیث کے مقابلہ میں رائج ہوتی ہے ۔

مناظرۃ الامام الاعظم والاوزاعی

اس سلسلہ میں اس مناظرہ کا ذکر مناسب ہوگا جو امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ کے درمیان پیش آیا۔ ہوا یہ کہ ایک مرتبہ مکہ مکرمہ کے دارالحنابلین میں فقیہ ائمت امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ جمع ہو گئے اور وہاں رفع یدین کا مسئلہ زیر بحث آگیا تو امام اوزاعیؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے فرمایا ”ما بالکم (وفی روایۃ ما بالکم یا اهل العراق!) لا ترفعون ایدیکم فی الصلوۃ عند الركوع وعند الرفع منه؟“ امام صاحب نے جواب دیا ”لأجل انه لم یصح عن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فیہ شیء (أی لم یصح سائما عن المعارض) اس پر امام اوزاعیؒ نے فرمایا ”کیف لا یصح؟“ وقد حدثتني الزهري عن سالم عن أبيه عن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم ”أنته كان يرفع يديه إذا فتحة الصلوة وعند الركوع وعند الرفع منه“ اس پر امام اعظمؒ نے فرمایا ”وحدثنا حماد عن ابراهيم عن عنقمة عن ابن مسعود أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم كان لا يرفع يديه إلا عند افتتاح الصلوة ولا يعود لشيء من ذلك“ یہ سن کر امام اوزاعیؒ نے اعتراف کیا ”أحد ذلك عن الزهري عن سالم عن أبيه و تقول حدثتني حماد عن ابراهيم؟“ امام اوزاعیؒ کے اعتراف کا غشار یہ تھا کہ میری سند عالی ہے کیونکہ اس کی سند میں صحابی تک صرف دو واسطے ہیں زہری اور سالم جبکہ آپ کی سند میں صحابی تک تین واسطے ہیں حماد، ابراہیم، عنقمة، لہذا علو اسناد کی بنا پر میری روایت راجح ہے۔ اس پر امام ابوحنیفہؒ نے جواب دیا ”كان حماد أفقه من الزهري وكان ابراهيم أفقه من سالم وعلقمة ليس بدون ابن عمر في الفقه وإن كانت لابن عمر صحبة وله فضل وعبد الله هو عبد الله؟“ اس پر امام اوزاعیؒ خاموش ہو گئے۔ امام بخاری اور شیخ ابن ہمام اس مناظرہ کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں ”إن أبا حنيفة رجع روايته بفقه

لہ ذکرہا الامام الشافعی فی کتابہ المبسوط (ج ۱ ص ۱۳) وابن الصمام فی الفتح (ای فتح القدیر، ج ۱ ص ۲۱۹) والبخاری فی جامع المسانید (ج ۱ ص ۳۵۲ و ۳۵۳) و الموفق المکی فی المناقب ”من طریق سليمان الشاذکونی عن سفیان بن عیینة (كذا فی معارف السنن ج ۲ ص ۳۹۹) مرتب عن

الترواۃ کما رجح الأوزاعی بعلو الاسناد وهو المذهب المنصور عند نالات
الترجیح بفقہ الترواۃ لا بعلو الاسناد ۛ

یہاں دو باتیں قابل نظر ہیں، ایک یہ کہ امام ابو حنیفہؒ نے جو یہ فرمایا کہ علقمہ ابن عمرؓ سے فقہ
میں کم نہیں اگرچہ حضرت ابن عمرؓ کو صحابیت کی فضیلت حاصل ہے۔ اس کی تائید اس بات سے ہوتی
ہے کہ ابو نعیم نے "حلیۃ الاولیاء" میں قابوس بن ابوظبیاں سے نقل کیا ہے کہ میں نے اپنے والد سے
پوچھا "لأئی شیء کنت تأتی علقمة وتدع اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم؟ تو
ابوظبیاں نے جواب میں فرمایا "رأیت اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم یسألون
علقمة ویستفتونہ" اس سے علقمہ کی فقاہت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

دوسری بات یہ کہ امام ابو حنیفہؒ نے علو اسناد کے مقابلہ میں راویوں کے افقہ ہونے کو
ترجیح دی۔ ترجیح کا طریقہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "وَرُبَّ حَامِلٍ فُقَهٍ إِلَىٰ مَنْ هُوَ
أَفْقَهُ مِنْهُ" سے ماخوذ ہے جس سے معلوم ہوا کہ راوی میں فقاہت کی صفت، ایک مطلوب اور قابل
ترجیح صفت ہے۔

پھر "الترجیح بفقہ الترواۃ لا بعلو الاسناد" یہ صرف امام ابو حنیفہؒ ہی کا اصول
نہیں بلکہ دوسرے محدثین بھی اسے تسلیم کرتے ہیں چنانچہ امام حاکمؒ نے اپنی کتاب "معرفۃ علوم الحدیث
(ص ۱۱۱) میں اپنی سند کے ساتھ علی بن خشرمؒ کا یہ قول نقل کیا ہے "قال لنا وکیع أثنی الاسناد
أحب إلینک" الأعمش عن أبی وائل عن عبد اللہ" او "سفیان عن منصور عن

لہ اور یہ کوئی مستبعد نہیں اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ کوئی غیر صحابی فقہی مہارت میں کسی صحابی کے برابر یا اس سے
بھی بڑھ کر ہو جس کی دلیل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے "فرب حامل فقه غیر فقیہ ورب
حامل فقه إلی من هو افقہ منه" فی حدیث ابن مسعودؓ فی مشکوٰۃ المصابیح (ص ۳۵)
الفصل الثانی من کتاب العلم (۱۲ مرتب عافہ اللہ)۔

۲ ص ۹۸ ج ۲ ترجمۃ ۱۶۳-۱۳

۳ وذكر المحافظ فی تہذیب التہذیب (ص ۲۷۸ ج ۷) ولفظہ قال قابوس بن
ابیطبیاں عن امیہ: "أدرکتُ ناسًا من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم یسألون
علقمة ویستفتونہ" ۱۳

ابن اہیثم عن علقمة عن عبد اللہ : علی بن خشرم فرماتے ہیں کہ میں نے جواب دیا "الاعمش عن ابی وائل" تو دیکھنے لگا "یا سبحان اللہ ! الاعمش شیخ و ابو وائل شیخ، و سفیان فقیہ و منصور فقیہ و ابن اہیثم و علقمة فقیہ، و حدیث یتداولہ الفقہاء اخیر من حدیث یتداولہ الشیوخ" اس سے معلوم ہوا کہ عام محدثین کے نزدیک بھی حدیث مسلسل بالفقہاء علو اسناد کے مقابلہ میں رائج ہے، و ہذا اخر ما اردنا ایاداً فی ہذا البحث و اللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علمہ اتم و احکم۔

باب ما جاء فی التسبیح فی الركوع والسجود

"وذلك ادناه" اس پر اتفاق ہے کہ تسبیحات کے لئے کوئی عدد وجوباً متعین نہیں البتہ کم از کم تین کو مستحب کہا گیا ہے اور حدیث میں تین کی مقدار کو "ادنی" قرار دینے کا مطلب یہی ہے کہ یہ ادنی مقدار مستحب ہے نہ کہ ادنی مقدار واجب۔

"وما أتى على آية رحمة الا وقف وسأل الله" حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک قرارت کے دوران اس قسم کی دعا کرنا نوافل کے ساتھ مخصوص ہے، جبکہ شافعیہ اور حنابلہ اسے نوافل و فرائض دونوں میں عام مانتے ہیں، ان کا استدلال حدیث باب ہی سے ہے کہ اس میں نوافل و فرائض کی کوئی تفصیل نہیں کی گئی۔

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ امام مسلم نے بھی یہ روایت تخریج کی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ روایت باب کا واقعہ صلوۃ اللیل سے متعلق ہے لہذا شوافع و حنابلہ کا اس سے استدلال کرنا درست نہیں۔ واللہ اعلم

ابن صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۴) باب استحباب تطویل القراءة فی صلوۃ اللیل، عن حذیفۃ قال صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذات لیلۃ فافتتم البقرة فقلت یکس عند المائة..... پھر آگے چل کر فرماتے ہیں "إذا مرتباً بهاتسبیم سبعم و اذا مرتباً سوال سأل و اذا مرتباً بقوذعوز العزم مرتباً عنی عنہ۔"

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ الْقِرَاءَةِ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ

نہی عن لبس القسی "قسی" "قس" کی طرف منسوب ہے، وہی قریۃ من قرأی مصر، بعض حضرات نے کہا کہ "قس" "قنا" سے معرب ہے زاکوسین سے بدل دیا گیا، وعلى الاحتمالین ہو ثوب من حریر۔

والمعصر "ما صبغ بالعصر، والعصر نبات معروف بالعجان تصبغ به الثياب۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْمَنْ لَا يُقِيمُ صَلَاتَهُ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ

لا تجنئی صلوۃ لا یقیم الرجل فیہا یعنی صلیبہ فی الرکوع والسمجود "اقامۃ الصلب تعدیل وطمأنینت سے کنایہ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ نماز کا ہر رکن اتنے اطمینان سے ادا کیا جائے کہ تمام اعضاء اپنے اپنے مقام پر مستقر ہو جائیں، حدیث مذکور کی بنا پر ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف کا مسلک یہ ہے کہ تعدیل ارکان فرض ہے اور اس کے ترک سے نماز باطل ہو جاتی ہے، یہ حضرات "لا تجنئی" کے لفظ سے استدلال کرتے ہیں، نیز ان کا استدلال حضرت خالد بن رافع کے واقعہ سے بھی ہے جس میں انہوں نے تعدیل ارکان کے بغیر نماز پڑھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا ارجع فصل فانک لم تصل۔

۱۔ اخرجہ البخاری بر وایۃ ابی ہریرۃ فی کتاب الاذان تحت باب امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم الذی لا یتم رکوعہ بالاعادۃ (ج ۱ ص ۱۰۹) وفی کتاب الاستیذان تحت باب من رد نقال علیک السلام (ج ۲ ص ۹۲۴) وفی کتاب الایمان والندور تحت باب اذا حثت ناسیا فی الایمان (ج ۲ ص ۹۸۶) واخرجہ احمد فی مسند بر وایۃ رفاعۃ بن رافع کما نقل النیموی فی آثار السنن (ص ۱۱۴) باب الاعتدال والطمأنینۃ فی الرکوع) واخرجہ الترمذی بر وایۃ ابی ہریرۃ ورفاعۃ بن رافع فی باب ما جاء فی وصف الصلوۃ (ج ۱ ص ۶۵) ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ تعدیل ارکان فرض تو نہیں البتہ واجب ہے یعنی اگر کوئی شخص اس کو چھوڑ دے گا تو فریضہ صلوٰۃ تو ساقط ہو جائے گا لیکن نماز واجب الاعادہ رہے گی امام صاحبؒ سے ایک روایت فرضیت کی اور ایک روایت سنیت کی بھی ہے لیکن مذہب مختار وجوب ہی کا ہے۔

یہ اختلاف اسی اصولی اختلاف پر مبنی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اخبار آحاد سے فرضیت کے ثبوت کے قائل نہیں بلکہ امام صاحبؒ کے نزدیک فرض اور سنت کے درمیان ایک درجہ واجب کا بھی ہے اور اخبار آحاد سے ان کے نزدیک وجوب ہی ثابت ہوتا ہے۔ جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرض اور واجب میں کوئی فرق نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ حدیث باب میں ”لا تجزئ“ کی یہ تشریح کرتے ہیں کہ نماز واجب الاعادہ رہے گی، جہاں تک امام صاحبؒ کی دلیل کا تعلق ہے ان کا استدلال بھی حضرت خلد بن رافعؓ ہی کے واقعہ سے ہے جو ترمذیؒ میں حضرت رفاعہ بن رافعؓ نے بھی نقل کیا ہے، اس میں جہاں تعدیل ارکان کے ترک پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان موجود ہے ”فارجع فصل فانت لم تصل“ وہاں تعدیل ارکان کی تاکید کے بعد آخر میں آپ کا یہ ارشاد بھی موجود ہے ”فاذا فعلت ذلك قد تمت صلوٰتک وان انتقصت منه شیئاً انتقصت من صلوٰتک“ اس میں آپؐ نے تعدیل ارکان کے ترک پر بطلان صلوٰۃ کا حکم نہیں لگایا بلکہ نقصان کا حکم لگایا اور صحابہ کرامؓ نے بھی اس کا مطلب یہ سمجھا کہ تعدیل کے ترک سے پوری نماز باطل نہیں ہوگی البتہ اس میں شدید نقصان آجائے گا چنانچہ ترمذیؒ ہی کی روایت میں یہ واقعہ بیان کرنے کے بعد آخر میں راوی نے کہا ہے ”وکان هذا اهلون عليهم من الاولی انہ من انتقص من ذلك شیئاً انتقص من صلوٰتہ ولم تذهب کلھا“

۱۔ (ج ۱ ص ۶۳) باب ما جاء فی وصف الصلوٰۃ

۲۔ قال الشیخ البغوری فی معارف السنن (ج ۳ ص ۱۳۲) باب ما جاء فی وصف الصلوٰۃ (قال شیخ مشائخنا الشیخ محمود بن الدیوبندی رحمہ اللہ : ان الشافعی ومن وافقہ قد فهموا من قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم ”صل فانت لم تصل“ ما فهمہ الصحابہ قبل بیان النبی صلی اللہ علیہ وسلم من نفی القحۃ والوجیفۃ رحمہ اللہ فہم منه ما فهموا بعد بیانہ صلی اللہ علیہ وسلم من نفی الکمال والتام ، فاذا ترایتہا شئت الآن ۲۰ ۲۱ رب غفر غفرہ ۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

البتہ یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ عام طور پر فقہاء حنفیہ یہ لکھتے ہیں کہ واجب وہ مامور بہ

ہوتا ہے جو یا قطعی الثبوت نہ ہو یا قطعی الدلالة نہ ہو، اور جو مامور بہ قطعی الثبوت بھی ہو اور قطعی الدلالة بھی ہو وہ فرض ہوتا ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ فرض اور واجب کی یہ تفریق ہمارے لحاظ سے درست ہو لیکن صحابہ کرامؓ کے لحاظ سے ہر مامور بہ فرض ہونا چاہئے کیونکہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست تمام مامورات کا حکم سنا، لہذا تمام مامورات ان کے لحاظ سے قطعی الثبوت ہیں، لہذا تعدیل ارکان بھی صحابہ کرامؓ کے نزدیک فرض ہونی چاہئے تھی نہ کہ واجب پھر انہوں نے اس پر واجب کا حکم کیسے لگایا؟

اس اعتراض کا جواب علامہ بحر العلومؒ نے ”مسائل الأركان“ میں دیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت حنفیہ کے نزدیک واجب کا ثبوت دو طریقے سے ہوتا ہے، بعض مرتبہ تو واجب اس طرح ثابت ہوتا ہے کہ مامور بہ قطعی الثبوت نہیں ہوتا اس کے بارے میں تو یہ کہنا درست ہے کہ وہ صرف ہمارے لئے واجب ہے اور صحابہ کرامؓ جن کو وہ حکم قطعی الثبوت طریقہ سے پہنچا ان کے لئے واجب نہیں بلکہ فرض ہے، لیکن واجب کی دوسری قسم یہ ہے کہ اس میں خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات کی تصریح فرمادی کہ اس کا ترک مبطل عمل نہیں بلکہ منقض عمل ہے۔ اس قسم کے واجب میں ہمارے اور صحابہ کرامؓ کے درمیان کوئی فرق نہیں، وہ صحابہؓ کے حق میں بھی واجب تھا اور ہمارے حق میں بھی واجب ہے، تعدیل ارکان اسی دوسری قسم میں داخل ہے۔ واللہ اعلم

بہر حال تعدیل ارکان کی فرضیت و وجوب کے سلسلہ میں ائمہ ثلاثہ اور امام ابوحنیفہؒ کا یہ اختلاف دنیائی حکم اور عمل کے اعتبار سے کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا کیونکہ نماز ہر ایک کے نزدیک واجب الاعادہ رہتی ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا يَقُولُ الرَّجُلُ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ

منفرد کے بارے میں اتفاق ہے کہ وہ تسمیع اور تحمید دونوں کرے گا نیز مقتدی کے بارے میں بھی اتفاق ہے کہ وہ صرف تحمید کرے گا، البتہ امام کے بارے میں اختلاف ہے، شافعیہ امام اسحاقؒ اور ابن سیرینؒ کا مسلک یہ ہے کہ وہ بھی منفرد کی طرح تسمیع و تحمید دونوں کو جمع کرے گا۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور مشہور روایت کے مطابق امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ امام صرف تسبیح کرے گا۔

شافعیہ کا استدلال حضرت علیؓ کی حدیث باب سے ہے ”قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا رفع رأسہ من الركوع قال سمع اللہ لمن حمدہ ربنا وذلک الحمد الخ“ حنفیہ کا استدلال اگلے باب (باب منہ آخر، اُمی من باب ما یقول الرجل اذا رفع رأسہ من الركوع) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا قال الامام سمع اللہ لمن حمدہ فقولوا ربنا وذلک الحمد الخ“ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے امام اور مقتدی کے وظائف الگ الگ مقرر فرما کر تقسیم کر دی ہے اور تقسیم شرکت کے منافی ہے، اور حضرت علیؓ کی حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ وہ حالت انفراد پر محمول ہے واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَضْعِ الْيَدَيْنِ قَبْلَ الْكَبْتَيْنِ فِي السُّجُودِ

اکثر نسخوں میں ترجمہ الباب کے الفاظ یہی ہیں لیکن بعض نسخوں میں یہاں ”وضع الکتبتین قبل الیدین“ مذکور ہے اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ حدیث بائیں اسی صورت کا بیان ہے۔
یضع رکبتہ قبل یدیدہ ”اس حدیث کے مطابق جمہور کا مسلک یہ ہے کہ سجدہ میں جاتے وقت گھٹنوں کو پہلے زمین پر رکھا جائے اور ہاتھوں کو بعد میں، چنانچہ جمہور کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جو عضو زمین سے قریب تر ہو وہ زمین پر پہلے رکھا جائے ”ثم الاقرب فالاقرب“ چنانچہ ترکیب یہ ہوگی کہ پہلے گھٹنے زمین پر رکھے جائیں گے پھر ہاتھ پھر ناک پھر پیشانی اور اٹھتے وقت اس کے برعکس۔

البتہ امام مالکؒ کے نزدیک مسنون یہ ہے کہ ہاتھوں کو گھٹنوں سے پہلے زمین پر رکھا جائے۔ ان کا استدلال اگلے باب (باب آخر منہ) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث سے ہے۔ ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: یعمد احدکم فی برك فی صلوٰتہ بشئ الجمل“ اس میں ”یعمد“ سے پہلے ہمزہ استفہام انکاری محذوف ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ نماز میں اونٹ کی طرح نہ بیٹھنا چاہئے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے گھٹنے پہلے زمین پر رکھنے کی نعت ثابت ہوتی ہے کیونکہ اونٹ بیٹھتے وقت پہلے گھٹنے ہی زمین پر رکھتا ہے لہذا گھٹنوں کو پہلے زمین پر

ٹیکنا ناپسندیدہ ہوا۔

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ حدیث امام ترمذیؒ کی تصریح کے مطابق ضعیف ہے کیونکہ محمد بن عبداللہ بن الحسن کا سماع ابوالزناد سے مشکوک ہے نیز اس حدیث کے ایک راوی جو دوسرے طریق میں آئے ہیں یعنی عبداللہ بن سعید المقبریؒ، وہ ضعیف ہیں، دوسرے اگر یہ روایت صحیح ہو تب بھی اس سے جمہور ہی کا مسلک ثابت ہوتا ہے نہ کہ امام مالکؒ کا، کیونکہ اونٹ بیٹھے وقت اپنے ہاتھوں کو پہلے زمین پر رکھتا ہے یہ اور بات ہے کہ اس کے ہاتھوں میں بھی گھٹنے ہوتے ہیں، لہذا اب اس ممانعت کا مطلب یہ ہو گا کہ ہاتھ پہلے نہ رکھے جائیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي السُّجُودِ عَلَى الْجُبَّةِ وَالْأَنْفِ

کان اذا سجد امکن انفه وجبته الارض۔ اس بات پر اتفاق ہے کہ سجدہ سات اعضاء سے ہوتا ہے، یدین، رکتین، قدمین اور وجہ۔ پھر وجہ میں تفصیل ہے۔ اس پر توافق ہے کہ پیشانی اور ناک دونوں کا ٹیکنا مسنون ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ ان میں سے کسی ایک پر اقتصار جائز ہے یا نہیں۔

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک ان میں سے کسی ایک پر اقتصار درست نہیں بلکہ پیشانی اور ناک دونوں کا ٹیکنا واجب ہے۔

شافعیہ نیز اکثر مالکیہ اور صاحبین کے نزدیک پیشانی کا ٹیکنا ضروری ہے اقتصار علی الانف جائز نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ اور بعض مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ چہرہ کا جو حصہ بھی ہیئت تعظیم کے ساتھ زمین پر رکھ دیا جائے اس سے سجدہ ادا ہو جاتا ہے۔ ہیئت تعظیم کی قید اس لئے لگائی گئی کہ اگر ہیئت مخفیہ کے ساتھ چہرہ کا کوئی حصہ زمین پر رکھا جائے تو اس سے سجدہ ادا نہیں ہو گا، چنانچہ اگر صرف رخسار یا ٹھوڑی زمین پر رکھی جائے تو سجدہ نہ ہو گا۔ اس تشریح کے مطابق امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پیشانی اور ناک میں سے کسی ایک پر اکتفا کرنے سے سجدہ ہو جائے گا لیکن یہ اقتصار علی احدہما امام صاحب کے نزدیک مکروہ ہے۔

بہر حال ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک اقتصار علی الانف جائز نہیں ہے۔ یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جبہ اور انف دونوں

پر سجدہ کرنا ثابت ہے اور آپ سے اس کے خلاف کا ثبوت نہیں۔ جہاں تک شافعیہ و مالکیہ اور صاحبین کے نزدیک اقتصار علی الجنبہ کے جواز کا تعلق ہے اس سلسلہ میں ان کا کہنا یہ ہے کہ حضرت عباسؓ کی روایت میں سات اعضاء پر سجدہ کا ذکر ہے کفین، رکتین، قدسین اور وجہ۔ سجدہ علی الوجہ پیشانی رکھنے سے متحقق ہو جائے گا لہذا اقتصار علی الجنبہ درست ہوگا لیکن اقتصار علی الانف درست نہ ہوگا کیونکہ صرف اس کے زمین پر لگانے سے سجدہ علی الوجہ متحقق نہ ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم میں لفظ سجود کا امر آیا ہے اور لفظ ”سجود“ کے معنی ”وضع الوجہ علی الأرض بما لا سخریۃ فیہ“ کے ہیں لہذا صرف ناک رکھ دینے یا صرف پیشانی رکھ دینے سے یہ مفہوم ادا ہو جاتا ہے۔

لیکن یہ امام صاحبؒ کا قول قدیم ہے ورنہ امام صاحبؒ سے بہ میں امام مالکؒ اور صاحبین کے قول کی طرف رجوع ثابت ہے اور یہی قول مفتیؒ یہ بھی ہے کہ اقتصار علی الجنبہ سے تو نماز ہو جائے گی لیکن اقتصار علی الانف سے نہیں ہوگی۔ واللہ اعلم

کیفیتہ وضع الیدین فی السجود :

وضع ھقیقہ حد و منکبیہ“ اس بارے میں بعض روایات میں ”وضع ید یدہ حد اذنیہ بعض میں کانت ید اذنیہ“ بعض میں ”سجد یدین

۱۔ جامع ترمذی (ج ۱ ص ۵۹) باب ما جاء فی السجود علی سبعة اعضاء۔ ۱۲

۲۔ دل علی مشروعیۃ وضع الیدین حد اذ المنکبین والیہ ذهب الشافعی کما ذکرہ النووی فی شرح مسلم وعند الامام ابی حنیفۃ السنۃ فی السجود وضع الوجہ بین الکفین و بلفظ اخر وضع الیدین حد اذ الأذنین وهو مذهب احمد کما فی المغنی (ھکذا فی معارف السنن ج ۲ ص ۳۵ و ۳۶) مرتب عنہ

۳۔ عند اسماعیل فی مسندہ (رکذا فی معارف السنن ج ۳ ص ۳۶) ۱۲ مرتب

۴۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۲۵) باب وضع الیدین فی السجود این ینبغی ان یکون۔ م

۵۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۷۳) باب وضع ید الیمنی علی الیسری بعد تکبیرۃ الاحرام تحت صدرہ فوق سترتہ و وضعہما فی السجود علی الارض حد و منکبیہ۔ م

کفّیہ * اور بعض میں * اذا سجد وضع وجهہ بین کفّیہ * آیا ہے تطبیق اس طرح ہو سکتی ہے کہ ہاتھوں کا وہ حصہ جو کلائی سے متصل ہے اسے منکبین کے مقابل رکھا جائے اور بقیہ حصہ کو اذنین اور وجہ کے مقابل ، اس طرح تمام روایات اپنے اپنے محل پر فٹ ہو جائیں گی ۔
واللہ اعلم ۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْإِقْعَاءِ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ

لَا تَقْعُ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ * اقْعاء کی دو تفسیریں کی گئی ہیں ایک یہ کہ آدمی الیتین پر بیٹھے اور اپنے پاؤں کو اس طرح کھڑا کر لے کہ گھٹنے شانوں کے مقابل آجائیں اور اپنے دونوں ہاتھوں کو زمین پر ٹیک لے ۔ اس معنی کے لحاظ سے اقْعاء باتفاق مکروہ ہے ۔ اور دوسری تفسیر یہ ہے کہ دونوں پاؤں کو انگوٹھوں کے بل کھڑا کر کے ایڑیوں پر بیٹھا جائے ۔ اس دوسرے معنی کے لحاظ سے اقْعاء کے بارے میں اختلاف ہے ۔ حنفیہ ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ بھی علی الاطلاق مکروہ ہے البتہ امام شافعیؒ اس کو سجدتین کے درمیان سنت کہتے ہیں اور ان کے سنت کہنے کا مطلب یہ ہے کہ سجدتین کے درمیان دونوں طریقے مسنون ہیں افراش بھی اور اقْعاء بھی ۔ ان کا استدلال اگلے باب (باب فی رخصۃ فی الاقْعاء) میں طاووسؒ کی روایت سے ہے ” قلنا لابن عباسؓ فی الاقْعاء علی القدمین قال ہی السنۃ فقلنا انما النزاع جفاء بالرجل ؛ قال بل ہی سنۃ نبیکم“
جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ خطابؒ نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے اور بعض حضرات نے اس کو منسوخ کہا ہے چنانچہ مؤطا امام محمدؒ میں حضرت مغیرہ بن حکم سے مروی ہے فرماتے ہیں ” رأیت ابن عمر یجلس علی عقبیہ بین السجدتین فی الصلوۃ فذکرت له فقال انما فعلتہ منذ اشتکیت“ اس سے معلوم ہوا کہ یہ عمل اصل میں تو خلاف سنت

۱۔ طحاوی (ج ۱ ص ۱۲۵) باب وضع الیدین فی السجود اثنین یعنی ان یكون ۲

۲۔ ” لا تقع “ بضم التاء وسكون القاف صیغۃ النہی من افعال ۳ مرتب

۳۔ (ص ۱۱۳) باب الجلوس فی الصلوۃ وانظر المؤطا للإمام مالک بتغیر فی اللفظ (مک) العمل

فی الجلوس فی الصلوۃ ۱۳ مرتب

تھا لیکن حضرت ابن عمرؓ نے مرض کے عذر کی بنا پر ایسا کیا تھا، اور حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ ابن عباس کے مقابلہ احفظ السنۃ ہیں۔

خود جمہور کی دلیل حدیث باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جو آپ نے حضرت علیؓ سے ارشاد فرمایا ”لَا تُفْعَلُ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ“ لیکن امام ترمذیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس حدیث کا مدار حارث اغور پر ہے جو ضعیف ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث دوسری متعدد روایات سے مؤید ہے جن میں سے بعض صحیح اور حسن بھی ہیں خصوصیت سے ان میں سے ایک روایت مستدرک حاکم کی ہے جو بلاشبہ صحیح ہے ”نہانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الاقعاء فی الصلوۃ“

اس کے علاوہ یہ حدیث تعامل صحابہؓ سے بھی مؤید ہے کیونکہ صحابہ کرامؓ یہ حضرت ابن عباسؓ کے سوا کوئی بھی اقرار کا قائل نہیں ہے اور ان کے قول میں بھی یہ تاویل کی جاسکتی ہے کہ سنت سے مراد حالت عذر کی سنت ہے۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا يَقُولُ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ

كَانَ يَقُولُ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ : اللَّهُمَّ اغْضُ لِي وَارْحَمْنِي وَاجْعَلْنِي وَاهِدًا
وَارْزُقْنِي ” شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک سجدتین کے درمیان یہ ذکر فرائض و نوافل دونوں میں مسنون ہے جبکہ حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک فرائض میں کوئی ذکر مسنون نہیں، حدیث باب کو احناف و مالکیہ نے تطوع پر معمول کیا ہے۔

البتہ بعض حنفیہ نے فرائض میں بھی اس ذکر کو پڑھنا بہتر قرار دیا ہے چنانچہ قاضی تنہا اللہ پانی پتی نے ”مالا ید منہ“ میں اسی کو بہتر قرار دیا ہے، نیز حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میری رائے میں اختلاف سے بچنے کے لئے اس کا پڑھنا بہتر ہے کیونکہ حنفیہ کے نزدیک یہ جائز تو ہے ہی صرف سنیت میں کلام ہے لہذا سجدتین کے درمیان اعتدال اور اطمینان کا یقین حاصل کرنے کے لئے اس کا پڑھنا ہی مناسب ہے ”وَبِالْإِخْصَانِ فِي هَذَا الْعَصْرِ الَّذِي قَلَّمَا يَعْتَنِي فِيهِ بِالْأَطْمِينَانِ فِي الْمَجْلَسَةِ“

بَاب مَا جَاءَ فِي الْإِعْتِمَادِ فِي السُّجُودِ

اشتكى اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الى النبي صلى الله عليه وسلم مشقة السجود عليهم اذا انفتحوا ؛ يعني ہم جب اپنے ہاتھوں کو پہلو سے دور رکھیں اور کہنیوں کو زمین سے بلند رکھیں تو سجدہ طویلہ کی صورت میں اس میں مشقت ہو جاتی ہے ۔
فقال استعينوا بالتركيب " مطلب یہ ہے کہ جب تک باؤ لو کہنیاں گھٹنوں سے ملا کر استراحت کر لو ۔

ترمذی کے موجودہ نسخوں میں ترجمہ الباب اور روایت اسی طرح ہے جس کی تشریح کی گئی البتہ بعض قدیم نسخوں میں ترجمہ الباب اس طرح قائم کیا گیا ہے " باب ما جاء في الاعتقاد اذا قام من السجود " اور روایت میں " اذا انفتحوا " کے الفاظ بھی نہیں ہیں ۔ اس صورت میں اس حدیث کا تعلق سجدہ سے نہیں بلکہ رفع من السجود کے وقت سے ہے اور مشقت کا مطلب یہ ہے کہ اگر ایسی صورت میں گھٹنوں سے مدد لے لیا کرو یعنی ہاتھوں سے گھٹنوں پر زور دیکر کھڑے ہو جایا کرو ۔ لیکن موجودہ نسخوں کا ترجمہ الباب اور اس کی روایت زیادہ راجح ہے ، اول تو اس لئے کہ صحیح روایات میں " اذا انفتحوا " کے الفاظ موجود ہیں کما عند ابی داؤد ، دوسرے اگر یہ لفظ موجود نہ ہو تب بھی " مشقة السجود " کے الفاظ دلالت کر رہے ہیں کہ سوال ہیئت سجدہ سے متعلق تھا نہ کہ رفع من السجود سے ۔ واللہ اعلم ۔

بَابُ كَيْفِ النَّهْضِ مِنَ السُّجُودِ

فكان اذا كان في وتر من صلواته لم ينهض حتى يستوي جالساً ؛ اس باب سے امام ترمذی کا مقصود جلسۂ استراحت کو ثابت کرنا ہے ۔ حدیث باب جلسۂ استراحت کی اصل اور اس کے ثبوت میں واحد حدیث ہے ۔ چنانچہ اس سے استدلال کر کے امام شافعی پہلی اور تیسری رکعت میں سجدہ سے فراغت کے بعد جلسۂ استراحت کو مسنون قرار دیتے ہیں ۔

۱۰ (ج ۱ ص ۱۳۰) باب السابعة في ذلك (بعد آية صفة السجود) لكن وقع في رواية ابی داؤد " اذا انفتحوا " من " انفعال " لا " اذا انفتحوا " من تفعل ۱۲ مرتب عن

اس کے برخلاف امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک جلسہ استراحت مسنون نہیں اس کے بجائے سیدھا کھڑا ہو جانا افضل ہے، البتہ حنفیہ کی کتابوں میں یہ تصریح موجود ہے کہ یہ عمل جائز ہے چنانچہ علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص پہلی اور تیسری رکعت میں جلسہ استراحت کی مقدار بیٹھ جائے تو اس پر سجدہ سہو واجب نہیں۔

امام احمد بھی اصح قول کے مطابق حنفیہ کے ساتھ ہیں۔ بعض حضرات نے اگرچہ یہ کہا ہے کہ انہوں نے آخر میں امام شافعیؒ کے مسلک کی طرف رجوع کر لیا تھا لیکن اس کے بارے میں حضرت شاہ صاحب نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں کہ ان کا یہ رجوع عدم جواز سے جواز کی طرف تھا نہ کہ جواز سے سنیت کی طرف۔ بہر حال جلسہ استراحت کے مسئلہ میں جمہور ایک طرف ہیں اور امام شافعیؒ ایک طرف۔

جمہور کا استدلال صحیح بخاری میں مسی فی الصلوٰۃ کی حدیث سے ہے جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خلا بن رافعؓ کو نماز کا صحیح طریقہ بتاتے ہوئے سجدہ کی تعلیم کے بعد فرمایا ”ثم ارفع حتی تستوی قائمًا ثم افعل ذلك في صلوٰتك كلها“ اس میں آپؐ نے دوسرے سجدہ کے بعد نماز کی ہر رکعت میں سیدھا کھڑا ہونے کا حکم دیا اور بیٹھنے کا ذکر نہیں فرمایا، تعدۃ اولیٰ اور تعدۃ اخیرہ والی رکعتوں کو خارج کرنے کے بعد ظاہر ہے یہ حکم پہلی اور تیسری رکعت پر ہی لگے گا۔

اس حدیث کو امام بخاریؒ نے ایک دوسرے طریق سے بھی روایت کیا ہے اس میں ”حتى تستوی قائمًا“ کے بجائے ”حتى تطمئن جالسًا“ کے الفاظ آتے ہیں، لیکن خود حافظ ابن حجرؒ نے اقرار کیا ہے کہ یہ کسی راوی کا وہم ہے اور صحیح روایت ”حتى تستوی قائمًا“ ہی ہے نیز امام بخاریؒ کا صنیع اسی کی تائید کرتا ہے۔

۱۔ (ج ۲ ص ۹۸۶) کتاب الأیمان والنذور باب اذا حنت ناسیانی الأیمان ۱۲

۲۔ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۹۲۴) کتاب الاستیذان باب من رد فقال عليك السلام

۳۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۲۳۱)

۴۔ اس لئے کہ ”حتى تطمئن جالسًا“ والی روایت تخریج کرنے کے بعد امام بخاریؒ فرماتے ہیں ”و

قال ابواسامة في الاخير حتى تستوی قائمًا“ مرتب عنہ۔

جہور کا اپنے مسلک پر دوسرا استدلال اگلے باب (باب منہ ایضاً) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینہض فی الصلوۃ علی صدور قدیمیہ“ لیکن اس حدیث کی سند پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس میں خالد بن الیاس ضعیف ہے۔ چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”وخالد بن الیاس ضعیف عند اہل الحدیث“۔

شیخ ابن ہمامؒ نے فتح القدیر میں اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ حدیث ضعیف ہونے کے باوجود تعامل صحابہ کرامؓ سے مؤید ہے اس لئے قابل قبول ہے، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں مروی ہے کہ ”عن عبد الرحمن بن زید قال کان عبد اللہ ینہض فی الصلوۃ علی صدور قدیمیہ“ اور یہی مضمون ابن ابی شیبہؒ نے حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن الزبیرؓ کے بارے میں بھی نقل کیا ہے اور امام شعبیؒ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے ”ان عمر وعلیا واصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کانوا ینہضون فی الصلوۃ علی صدور اقدامہم“ نیز حضرت نعمان بن عیاشؒ کا یہ قول بھی ابن ابی شیبہؒ نے نقل کیا ہے ”ادرت غیر واحد من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فکان اذا رفع رأسہ من السجدة فی اول رکعة والثالثة قام کما ہولم یجلس“ اور یہی مضمون مصنف عبد الرزاقؒ میں حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے۔ ان تمام حضرات صحابہؓ کے عمل سے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت مؤید ہو جاتی ہے۔ اور یہ تمام حضرات وہ ہیں جو مالک بن انورؒ کے مقابلہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت سے زیادہ مستفید ہوئے۔

جہاں تک حضرت مالک بن حویرثؒ کی روایت باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ بیان جواز یا حالت غدر پر محمول ہے، یہ ثابت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم آخری عمر میں متبہن ہو گئے تھے، ہو سکتا ہے کہ یہ اسی زمانہ کا واقعہ ہو ورنہ اگر یہ سنت صلوۃ ہوتی تو ہرگز صحابہ کرامؓ اسے نہ چھوڑتے۔ واللہ اعلم

۱۔ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۳۹۴) من کان ینہض علی صدور قدیمیہ۔ اور مصنف عبد الرزاقؒ میں یہ اثر عبد الرحمن بن زیدؒ کی روایت سے اس طرح مروی رقت عبد اللہ بن مسعودؓ فی الصلوۃ فرأیتہ ینہض لا یجلس قال ینہض علی صدور قدیمیہ فی الركعة الاولى والثالثة (ج ۲ ص ۱۷۸ و ۱۷۹) رقم ۲۹۶۶، باب کیف ینہض من السجدة الآخرة ومن الركعة الاولى والثالثة ۲۔ حوالہ بالا ۱۳

۳۔ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۳۹۵) من کان یقول اذا رفعت رأسک من السجدة الثالثة انی فی الركعة الاولى فلا تجلس۔ ۴۔ (ج ۲ ص ۱۷۹) رقم ۲۹۶۸ باب کیف ینہض من السجدة الآخرة ومن الركعة الاولى والثالثة۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الشَّهْدِ

تشہد کے الفاظ چوبیس صحابہ کرامؓ سے مروی ہیں اور ان سب کے الفاظ میں تھوڑا تھوڑا فرق ہے ، اس پر اتفاق ہے کہ ان میں سے جو صیغہ بھی پڑھ لیا جائے جائز ہے البتہ افضلیت میں اختلاف ہے ۔

حنفیہ و حنابلہ نے حضرت ابن مسعودؓ کے معروف تشہد کو ترجیح دی ہے جو حدیث باب میں مذکور ہے ”عن عبد الله بن مسعود قال : علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قعدنا في الركعتين ان نقول «التحيات لله والصلوات والطيبات الخ»“
امام مالکؒ نے حضرت عمر فاروقؓ کے تشہد کو ترجیح دی ہے التحيات لله الناكيات لله الطيبات الصلوات لله السلام عليك الخ (والباقي كتشهد ابن مسعودؓ)

امام شافعیؒ نے حضرت ابن عباسؓ کے تشہد کو ترجیح دی ہے جو اگلے باب (باب منه ايضاً) میں مروی ہے ”قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا التشهد كما يعلمنا القرآن فكان يقول التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله سلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته سلام علينا الخ (والباقي كتشهد ابن مسعودؓ)۔

تشہد ابن مسعودؓ کی وجہ ترجیح | ① حضرت ابن مسعودؓ کی روایت صحیح مافی الباءو کما صرح بہ الترمذی ۔

② یہ ان معدودے چند روایات میں سے ہے جو تمام صحاح ستہ میں مروی ہیں اور کمال یہ ہے کہ اس تشہد کے الفاظ میں کہیں سرمو اختلاف نہیں ، جیکہ دوسرے تمام تشہد کے الفاظ میں اختلاف موجود ہے وذلک نادر جداً ۔

۱۔ عن عبد الرحمن بن القاري انه سمع عمر بن الخطاب وهو على المنابر يعلم الناس التشهد يقول : قولوا التحيات لله الناكيات الخ . مؤطاً امام مالك (ص ۷۲) ،
التشهد في الصلوة ۱۲ مرتب عفی عنه

۲۔ انظر صحيح البخاري (ج ۱ ص ۱۱۵) باب التشهد في الآخرة ، وصحيح مسلم (ج ۲ ص ۱۷۳) باب التشهد في الصلوة ، وسنن النسائي (ج ۱ ص ۱۷۴) كيف التشهد الاول ، وسنن أبي داود (ج ۱ ص ۱۳۹) باب التشهد ، وسنن ابن ماجه (ج ۱ ص ۶۴) باب ما جاء في التشهد ۱۲ مرتب عفی عنه

۳) اس میں حضرت ابن مسعودؓ نے تصریح کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے اس تشہد کی تعلیم میرا ہاتھ پکڑ کر دی تھی جو شدتِ اہتمام پر دل ہے بلکہ یہ روایت مسلسل باخذا لید بھی ہے۔

۴) امام محمدؒ نے مؤطا میں لکھا ہے کہ ”کان عبد اللہ بن مسعودؓ یکرأ ان یناد فیہ حرف او ینقص منه حرف“ اس سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے اس تشہد کو کتنے اہتمام سے یاد کیا تھا اور ان کی نظروں میں اس کی کتنی اہمیت تھی۔

۵) اس کا ثبوت صیغہ امر کے ساتھ ہوا ہے چنانچہ احادیث میں اس کے لئے ”فلیقل“ ”قولوا“ اور ”فقولوا“ کے الفاظ آئے ہیں ”بخلاف غیرہ فانہ مجتہد حکایۃ“ ان کے علاوہ بھی بہت سی وجوہ ترحیح موجود ہیں جن کے بیان کی یہاں گنجائش نہیں۔

التحیات لله والصلوات والطیبات“ حنفیہ کی کتب فقہ میں معروف ہے کہ یہ جملہ معراج کے وقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا، اور السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ“ اللہ تعالیٰ کا جواب تھا جس کے جواب میں آپؐ نے ”السلام علینا الھ“ فرمایا اور اسی موقع پر حضرت جبریل علیہ السلام نے اشہد ان لا الہ الا اللہ الھ کہا، گویا یہ ایک طرح کا مکالمہ تھا جو شب معراج میں ہوا۔ لیکن اس واقعہ کی سند کی تحقیق نہیں ہو سکی، البتہ علامہ ابن نجیمؒ نے فرمایا کہ مصلیٰ کو نماز میں ان الفاظ کی ادائیگی کے وقت اس مکالمہ کا تصور نہ کرنا چاہئے

۱۔ کما فی روایۃ مسلم (ج ۱ ص ۱۷۲) باب التَّشْهَدُ فِی الصَّلَاةِ ”علّٰنی رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم التَّشْهَدَ کَفی بَیْنَ کَفیہ کما یعلّٰنی السُّورَةُ مِنَ الْقُرْآنِ الھ“ ۱۲ مرتب عنی عنہ

۲۔ کما صرح العلامة البنوری فی معارف السنن (ج ۳ ص ۹۱) ۱۲ م

۳۔ (ص ۱۱۱) باب التَّشْهَدُ فِی الصَّلَاةِ۔ ۱۲ م

۴۔ کما فی روایۃ أبی داؤد (ج ۱ ص ۱۳۹) باب التَّشْهَد۔ ۱۲ م

۵۔ کما فی روایۃ النسائی (ج ۱ ص ۱۷۳) باب کیف التَّشْهَدُ الْاَوَّلُ ۱۲ م

۶۔ حوالہ بالا

۷۔ من شاء فلیطالع معارف السنن (ج ۳ ص ۹۰ الی ص ۹۳) ۱۲ مرتب عنی عنہ

۸۔ حکماء علی الفاری عن ابن عبد الملک فی المرقاة (ج ۱ ص ۵۵۶) کذا نقل فی معارف السنن (ج ۳ ص ۸۴) م

بلکہ یہ تصور کرنا چاہئے کہ وہ اپنی طرف سے یہ باتیں کہہ رہا ہے گو یا مُصلیٰ کو ان الفاظ کی ادائیگی بطور انشاء کرنی چاہئے۔

السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ ” روایات کی بھاری تعداد میں یہ جملہ اسی طرح منقول ہے لیکن ایک روایت میں حضرت ابن مسعودؓ تشہد بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں ” وَهُوَ (ای ہذا) التَّشْهَدُ حِينَمَا كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (بین ظہرنا نینا فلما قبض قلنا السلام علی النبی) “

اس کی بناء پر بعض اہل ظاہر نے یہ کہہ دیا کہ صیغہ خطاب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے منسوخ ہے، لیکن محققین نے اس کی تردید کی ہے اس لئے کہ یہ روایت اگر صحیح بھی ہو تب بھی ان روایات کثیرہ کا مقابلہ نہیں کر سکتی جن میں صیغہ خطاب وارد ہوا ہے نیز صحابہ کرامؓ کا تعامل بھی صیغہ خطاب ہی پر ہے لہذا محض ایک روایت کی بناء پر تو اتر کو نہیں چھوڑا جاسکتا، بعض حضرات نے فرمایا کہ اس روایت میں مجاہد اور ان کے امثال سے غلطی ہوئی ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے کسی ایک موقع پر غائب کا صیغہ استعمال کیا ہو اور اس سے بیان جو از مقصود ہو۔ بہر حال تشہد میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر خطاب کے صیغہ کے ساتھ سلام بھیجا جانا یا واقعہ معراج کی یاد کے طور پر ہے یا یہ آپ کی خصوصیت ہے واللہ اعلم۔

بَابُ كَيْفِ الْجُلُوسِ فِي التَّشْهَدِ

قعدہ کی دو ہیئتیں احادیث سے ثابت ہیں۔ ایک ” افتراش “ یعنی بائیں پاؤں کو بچھا کر اس پر بیٹھ جانا اور دائیں پاؤں کو کھڑا کر لینا، اور دوسرے ” تورک “ یعنی بائیں کو لے کر بیٹھ جانا اور دونوں پاؤں دائیں جانب باہر نکال لینا جیسا کہ حنفی عورتیں بیٹھتی ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک مرد کے لئے قعدہ اولیٰ اور قعدہ اخیرہ دونوں میں افتراش افضل ہے، جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک دونوں میں تورک افضل ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک جس قعدہ

لہ اخراجہ ابن ابی شیبہ بہذا الطريق محدثنا ابو نعیم قال حدثننا سیف ابن ابی سلیمان قال سمعت مجاہداً يقول حدثني عبد الله بن سنجرة قال سمعت ابن مسعود يقول ” علمنی الہم “ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۹۲) فی التشہد فی الصلوۃ کیف ہویم

کے بعد سلام ہو اس میں تو رک اور جس قعدہ کے بعد سلام نہ ہو اس میں افتراش افضل ہے، اور امام احمدؒ کے نزدیک ثنائی یعنی دو رکعت والی نماز میں افتراش افضل ہے اور رباعی نماز کے صرف قعدہ اخیرہ میں تو رک افضل ہے۔

افضلیت تو رک کے قائلین کا استدلال ترمذی میں حضرت ابو حمید ساعدی کی روایت سے ہے، اس کے آخری الفاظ یہ ہیں ”حتی کانت الساکعة التي تنقضي فيها صلوة الخ رجله اليسرى وقعد على شقه متوسكا ثم سلم“

اس کا جواب دیتے ہوئے امام طحاویؒ نے اس کی سند پر بھی کلام کیا ہے اور اسے ضعیف قرار دیا ہے لیکن یہ جواب درست نہیں، کیونکہ یہی روایت صحیح بخاریؒ میں بھی آئی ہے اور اعتراض کی ان تمام وجوہ سے خالی ہونے کی بنا پر جو امام طحاویؒ نے بیان کی ہیں قابل استدلال ہے، لہذا صحیح جواب یہ ہے کہ یہ یا تو حالت عذر پر محمول ہے یا بیان جواز پر اور اختلاف چونکہ محض افضلیت میں ہے اس لئے بیان جواز کچھ بعید نہیں البتہ عورت کے لئے تو رک اس لئے افضل قرار دیا گیا ہے کہ اس میں ستر زیادہ ہے۔

خود حنفیہ کا استدلال حضرت اہل بن حجرؒ کی حدیث باب کے ہر فرماتے ہیں ”قدمت المدينة قلت لأنظر إلى صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما جلس عني للتشهد افترش رجله اليسرى وضع يده اليسرى على فخذه اليسرى ونصب رجله اليمنى“ امام ترمذیؒ اس روایت کو تخریج کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”هذا حديث حسن صحيح والعمل عليه عند أكثر أهل العلم وهو قول سفیان الثوري وابن المبارك وأهل الكوفة“

شافعیہ اس حدیث کو قعدہ اولیٰ پر محمول کرتے ہیں لیکن یہ تاویل بعید ہے کیونکہ اس میں حضرت وائل کا فرمان ”لأنظر إلى صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم“ آپ کی نماز کو اہتمام کے ساتھ دیکھنے پر دلالت کرتا ہے، لہذا اگر دونوں قعدوں میں ہیئت کے اعتبار سے کچھ فرق ہوتا تو حضرت وائل اسے ضرور بیان فرماتے لہذا شافعیہ کی یہ جوابدہی مفید استدلال نہیں۔

۱۔ (ج ۱ ص ۶۳) باب ما جاء في وصف الصلوة ۱۲ م

۲۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۲۶ و ۱۲۷) باب صفة المجلس في الصلوة كيف هو ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۱۱۴) باب سنة المجلس في التشهد ۱۲ م

بَاب مَا جَاءَ فِي الْإِشَارَةِ

”ورفع اسبعہ الی علی ابیہام یدعو بہا“ حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث کی بناء پر جمہور سلف و خلف کا اتفاق ہے کہ اشارہ بالسبابہ مسنون اور اس کی سنیت پر بکثرت روایات شاہد ہیں۔ البتہ چونکہ حنفیہ کی ”ظاہر الروایۃ“ اور متون معتبرہ میں اشارہ بالسبابہ کا ذکر نہیں ملتا، نہ اثباتاً نہ نفیاً، اس کی بناء پر بعض متأخرین نے اشارہ بالسبابہ کو غیر مسنون قرار دے دیا بلکہ ”خلاصہ کیرانی“ میں اسے بدعت قرار دے دیا اور بعض حضرات نے تو انتہائی تشدد اور غلو سے کام لیا اور اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے یہاں تک کہہ دیا ”مارا قول ابو حنیفہ باید، قول رسول کافی نیست (العیاذ باللہ)“

حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اشارہ بالسبابہ کی مسنونیت میں ادنیٰ شک نہیں کیونکہ اس کی روایات حدیث شہرت کو پہنچی ہوئی ہیں، جہاں تک حنفیہ کی ظاہر الروایۃ کی کتابوں میں اشارہ بالسبابہ کے عدم ذکر کا تعلق ہے سو اس کی وجہ سے احادیث صحیحہ پر عمل کو ترک کرنا کسی طرح درست نہیں کیونکہ زیادہ سے زیادہ یہ عدم ذکر ہی تو ہے اور عدم ذکر عدم الشیء کو مستلزم نہیں ہوتا۔ نیز خود امام محمدؒ نے موطاؒ میں اشارہ بالسبابہ کی حدیث ذکر کی ہے اور فرمایا ہے ”قال محمد: وبینع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نأخذ دھو قول ابی حنیفہ“ اس تصریح کے بعد کسی قسم کے شبہ کی کیا گنجائش رہ جاتی ہے۔

رہی ”خلاصہ کیرانی“ والی بات سو وہ فقہ حنفی کی کوئی معتبر کتاب نہیں بلکہ اس کے مصنف بھی غیر معروف ہیں، علامہ شامیؒ ”شرح عقود درسم المفتی“ میں لکھتے ہیں کہ محض اس کتاب کو رد کیے بغیر فتویٰ دینا جائز نہیں ہے۔

۱۔ چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”وفی الباب عن عبد اللہ بن النبی و نمیر الخزازی و ابی حمیرۃ و ابی حمید و وائل بن حبیب“ علامہ بنوریؒ نور اللہ مرقدہ نے اس موضوع سے متعلق ان حضرات صحابہؓ کے علاوہ حضرت سعد، حضرت نمیر الخزازی، حضرت عبد الرحمن بن ابی نعیم، حضرت اسامہ بن الحارث اور حضرت خفاف بن ایہام بن رحفۃ الغفاریؓ کی احادیث بھی مختلف کتب حدیث کے حوالہ سے بیچ ”معارف السنن“ میں ذکر کی ہیں من شاء فلیراجع ولیطالع (ج ۳ من ۱۰۳ الی ۱۰۵) ۱/۱۰۳

۲۔ (ص ۱۰۸ و ۱۰۹) باب العبت بالحنی فی الصلوۃ وما یکم من تسویۃ ۱۲ مرتب

۳۔ وقال الشیخ البنوری فی معارف السنن (ج ۳ ص ۱): (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

در اصل منکرین اشارہ کو جس شخصیت کے فتویٰ سے سب سے زیادہ تقویت ملی وہ حضرت مجدد الف ثانی رحمہ اللہ ہیں، انہوں نے اپنے مکتوبات میں اشارہ بالسبابہ کی سُنَّیت سے انکار کیا ہے اور اس پر طویل بحث کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اشارہ بالسبابہ کی احادیث مضطرب المتن ہیں کیونکہ اشارہ کی ہستیوں کے بیان میں شدید اختلاف پایا جاتا ہے اور اگر اضطراب کی بنا پر حنفیہ قُلَّتین کی حدیث کو رد کر سکتے ہیں تو اشارہ بالسبابہ کی احادیث کو بھی اس بنا پر رد کیا جاسکتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ”و الخلاصة الکيدانية“ رسالة صغيرة في مسائل صفة الصلوة يتن فيها من أنواع المشروعات والمحظورات الثمانية أي الفرض والواجب والسنة والمستحب والمحرام والمكروه تحميماً وتنزيهاً والمباح، وفيها مسائل ضعيفة ومصنفها المصنف فحاله بل لم يعرف جنماً اسمه ۱۲ مرتباً بوزن الشعر عن ذنوب الكبيرة والصغيرة ۱۳ (حاشیہ صفحہ ۱۷) ف جاء في رواية ابن عمير عن أبي داود (ج ۱ ص ۱۴۲) باب الإشارة في التشهد قبض أصابعه كلها وأشار بأصبعه التي تلي الإبهام ” وفي رواية وأهل بن حجر عند النسائي (ج ۱ ص ۱۸۷) باب قبض الثنتين مع أصابع اليد اليمنى وعقد الوسطى والإبهام منها ” ثم قبض اثنتين من أصابعه وحلق حلقة ثم رفع أصبعه فرأيت يحرّكها يد عوبها ” وفي رواية ابن الزبير عن أبي داود (ج ۱ ص ۱۴۲) باب الإشارة في التشهد ” كان يشير بأصبعه إذا دعا ولا يحرّكها ” وفي رواية نمير عند أبي داود (ج ۱ ص ۱۴۲) رافعاً أصبعه السبابة قلّها شيئاً راي أمالها قليلاً وفي رواية عبيد الله بن الزبير عن مسلم (ج ۱ ص ۲۱۶) باب صفة المجلس وكيفية وضع اليدين على الفخذين ” وأشار بأصبعه السبابة ووضع إبهامه على أصبعه الوسطى ” وعند أبي مسلم في رواية ابن عمير ” وعقد ثلاثاً وخمساً وأشار بالسبابة ” وفي رواية أبي هريرة عند النسائي (ج ۱ ص ۱۸۷) باب النهي عن الإشارة بأصبعين وبأشئ أصبع يشير أن رجلاً كان يدعور أي يتشهد بأصبعه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ائد ائد ” وهكذا ۱۴ العبد المذنب رشيد اشرف جعله الله خادماً لعلم الحديث وموقّعاً له۔

لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ حضرت مجدد الف ثانیؒ کی جلالت قدر اور علو شان کے باوجود اس مسئلہ میں ان کی تائید نہیں کی جاسکتی ”لات الحق أن الحق ليس معه في هذا المسئلة“ چنانچہ حضرت شاہ صاحبؒ حضرت مجدد الف ثانیؒ کے استدلال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہیئت اشارہ کے بارے میں روایات میں جو اختلاف ہے اسے اضطراب نہیں کہا جاسکتا کیونکہ اضطراب اس وقت ہوتا ہے جبکہ حدیث ایک ہی ہو اور اس کے الفاظ میں کوئی ناقابل تطبیق اختلاف پایا جاتا ہو، اور یہاں یہ صورت نہیں کیونکہ یہ اختلاف ایک حدیث کے الفاظ کا اختلاف نہیں بلکہ متعدد صحابہ کرام کی روایات کا اختلاف ہے اور اس اختلاف کی بنا پر تمام روایات کی اس قدر مشترک کو رد نہیں کیا جاسکتا کہ اشارہ فی التشہد مسنون ہے جبکہ اس قدر مشترک کا ثبوت بھی شہرت کے ساتھ ہے، علاوہ ازیں اس کی سنیت پر اجماع بھی ہے۔ پھر جہاں تک اس کی مختلف ہیئتوں کا تعلق ہے وہ درحقیقت واقعات و زمانہ کا اختلاف ہے کہ کبھی آپؐ نے ایک ہیئت سے اشارہ فرمایا اور کبھی دوسری ہیئت سے، اس اختلاف کو محدثین کی اصطلاح کے مطابق اضطراب نہیں کہا جاسکتا، اور اشارہ کی جو ہیئیں احادیث میں ثابت ہیں ان میں سے ہر ایک پر عمل کرنا جائز ہے لیکن ہمارے نزدیک ترجیح اس کو حاصل ہے کہ ابہام اور وسطیٰ سے ایک حلقہ بنا کر سب ابہام سے اشارہ کیا جائے فیرفعها عند النفي (ای لا إله) ویضعها عند الاثبات (ای الا الله)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّسْلِيمِ فِي الصَّلَاةِ

”أنه كان يسلم عن يمينه وعن يساره“ اس حدیث کی بنا پر حنفیہ شافعیہ حنابلہ اور جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ نماز میں مطلقاً امام و مقتدی اور منفرد پر دو دوسلام واجب ہیں ایک دائیں جانب اور دوسرا بائیں جانب۔

لیکن امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ امام صرف ایک مرتبہ اپنے سامنے کی طرف منہ اٹھا کر سلام کرے اور اس کے بعد تھوڑا سا دائیں جانب کو مڑ جائے، اور مقتدی تین سلام پھیرے، ایک

۱۔ قالہ شمس الاثمۃ المحلوانی، حکاہ ابن الہمام فی الفتم (ج ۱ ص ۲۲۱) و زاد لیكون الرفع للنفي والوضع للاثبات اه کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۱۵۸) مرتب عنی عنہ۔

تلقاء الوجه (جواباً للامام) اور ایک ایک دائیں بائیں۔ امام مالکؒ کا استدلال اگلے باب (باب منه ایضاً) میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یسلم فی الصلوۃ تسلیمة واحدة تلقاء وجهہ ثم یمیل الی الشق الايمن شیئاً"

جہور اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس میں زہیر بن محمد موجود ہے اور ان کے بارے میں امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ ان سے اہل شام منکر احادیث روایت کرتے ہیں اور یہ روایت بھی اہل شام ہی کی ہے لہذا قابل استدلال نہیں۔

البتہ امام مالکؒ کی ایک نسبت مضبوط دلیل سنن نسائی میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک طویل حدیث ہے اس میں سالم بن عبد اللہ اپنے والد حضرت ابن عمرؓ کی صلوۃ سفر کا قصہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "فصلی العشاء الآخرۃ ثم سلم واحدة تلقاء وجهہ ثم قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا حضرا احدکم امر بنحشی فوته فلیصل هذا الصلوۃ" اس کے جواب میں بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ حالت عذر پر محمول ہے جیسا کہ روایت کا آخری جملہ بھی اس کی تائید کر رہا ہے۔ لیکن یہ جواب ان حضرات کے مسلک پر تو درست ہو سکتا ہے جو پہلے سلام کو واجب اور دوسرے کو سنت یا مستحب کہتے ہیں جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کی روایت شاذہ بھی یہی ہے اور محقق ابن ہمامؒ کا فتویٰ بھی اسی پر ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ کی روایت مشہورہ یہ ہے کہ دونوں سلام واجب ہیں۔ اس صورت میں یہ جواب صحیح نہ ہوگا۔ چنانچہ علامہ عینیؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ بعض اوقات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرا سلام اس قدر آہستہ کہا ہو کہ بعض حضرات اسے ایک ہی سلام سمجھ بیٹھے ہوں۔ نیز روایات کثیرہ کے مقابلے میں چند شاذ روایات کو ترجیح کیسے دی جاسکتی ہے، جبکہ امام طحاویؒ نے احادیث تسلیمتین میں صحابہ کرام سے نقل کی ہیں لہذا اس کو اثر کو چند ضعیف یا محتمل روایات کی بناء پر چھوڑنے کا کوئی سوال نہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنْ حَذَفَ السَّلَامُ سُنَّةً

"تحذف السلام سنة" حذف سلام کی دو تفسیریں کی گئی ہیں۔ ایک یہ کہ "درحمة اللہ"

کی ”۴“ پر وقف کیا جائے یعنی اس کی حرکت کو ظاہر نہ کیا جائے۔
دوسرے یہ کہ اس کے حروف متدہ کو زیادہ نہ کھینچا جائے یہ دونوں تفسیریں یکے وقت درست ہیں
اور دونوں پر عمل کرنا چاہئے واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَصْفِ الصَّلَاةِ

افعال صلوٰۃ کو الگ الگ بیان کرنے کے بعد اس باب میں ان کو مجتمعاً بیان کرنا متسودر،
اس مقصد کے لئے اس باب میں امام ترمذیؒ نے تین حدیثیں ذکر کی ہیں پہلی دو حدیثیں مسیٰؒ فی
الصلوٰۃ کے واقعہ پر مشتمل ہیں جن میں سے پہلی حضرت رفاعہ بن رافعؓ سے مروی ہے اور دوسری
حضرت ابو ہریرہؓ سے، جبکہ تیسری حدیث ابو حمید ساعدیؒ کی ہے اور فقہ کے بہت سے اتفاق و
اختلافی مسائل پر مشتمل ہے۔

اذ جاء رجل كالبدوی“ یہ خلا بن رافعؓ تھے اور راوی حدیث رفاعہ بن رافع ان
کے بھائی ہیں، یہ دونوں حضرات بدرتین میں سے ہیں، اور ”کالبدوی“ اس لئے کہا کہ نماز
پڑھنے کے انداز سے وہ بدوی معلوم ہو رہے تھے فی الواقعہ بدوی نہ تھے۔

فصلی فاخف صلوٰۃ“ غالباً یہ نماز تحیۃ المسجد تھی اور تخفیف صلوٰۃ سے مراد تعدیل
ارکان نہ کرنا ہے، چنانچہ ایک روایت میں ”لا یتم رکوعاً ولا سجوداً“ کے الفاظ اس
پر دال ہیں۔

فارجع“ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو پہلی مرتبہ
ہی تعلیم کیوں نہیں دی؟ بار بار نماز کیوں لوٹوائی جبکہ آپ کو معلوم تھا کہ وہ نماز میں مکروہات
تعمیر کا ارتکاب کر رہے ہیں۔

علامہ ترمذیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ جب پہلی بار نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”ارجع
فصل فانک لم تصل“ فرمایا اس وقت حضرت خلاؓ کو چاہئے تھا کہ وہ اسی وقت اپنی
غلطی معلوم کرتے لیکن انہوں نے اپنی غلطی معلوم نہیں کی بلکہ کچھ کہے بغیر نماز لوٹانے کے لئے چلے
گئے، گویا عملاً اس بات کا اظہار کیا کہ نماز کا طریقہ مجھے معلوم ہے، آپ نے مناسب سمجھا کہ ان کے

عالم بالصلوة ہونے کے زعم کو توڑا جائے چنانچہ آپ نے ان کو اس وقت تک تعلیم نہیں دی جب تک کہ انہوں نے خود دریافت نہیں کر لیا۔ علامہ ابن الجوزیؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ درحقیقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہ دیکھنا چاہتے تھے کہ ترک تعدیل حضرت خلافت سے اتفاقاً سرزد ہو گیا ہے یا یہ ان کی عادت ہے۔ جب یہ معلوم ہو گیا کہ یہ ان کی عادت ہے تو پھر آپ نے صحیح طریقہ بتلادیا گویا تین مرتبہ نماز پڑھوانا تقریرِ خطار کے لئے نہیں تھا بلکہ تحقیق خطا کے لئے تھا، نیز اس طریقہ میں مشقت زیادہ ہوئی اور مشقت کے بعد حاصل ہونے والا علم اوقع فی النفس ہوتا ہے۔

فصل فانك لم تصل اس حدیث سے تعدیل ارکان کا مسئلہ متعلق ہے جو تفصیل کے ساتھ ”باب ماجاء فیمن لا یقیم صلیۃ فی الركوع والسجود“ میں گزر چکا ہے۔ **ثم تشهد فاقم ایضاً** عام طور سے تشہد کا مطلب اذان بتایا جاتا ہے لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ منفرد کے لئے اذان زیادہ سے زیادہ مستحب ہے اور یہاں صیغہ امر استعمال کیا گیا ہے، اس لئے ملا علی قاریؒ نے اس کا مطلب یہ بتایا ہے کہ تشہد سے مراد وضو کے بعد شہادتین کا پڑھنا ہے اور اقامت سے مراد تکبیر نہیں بلکہ اقامتِ صلوٰۃ یعنی نماز پڑھنا ہے، لیکن یہ توجیہ تکلف سے خالی نہیں، خاص طور پر لفظ ایضاً اس کی تردید کر رہا ہے، اس لئے بظاہر پہلے ہی معنی مراد ہیں اور یہ حکم بحیثیت منفرد کے نہیں بلکہ بحیثیت ایک فرد جماعت کے دیا جا رہا ہے کہ نماز کا معروف طریقہ یہی ہے۔ واللہ اعلم۔

فی ان کان معك قرآن فاقرا حضرت ابو ہریرہؓ کی اگلی روایت میں ”ثم اقرأ بما تيسر معك من القرآن“ کے الفاظ آئے ہیں، ان دونوں الفاظ سے بعض حنفیہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ قرارت فاتحہ فرض نہیں ورنہ آپؐ یہاں فاتحہ کا بطور خاص ذکر فرماتے۔ لیکن یہ استدلال دو وجہ سے درست نہیں۔ ایک تو اس لئے کہ اس روایت کے بعض طرق میں فاتحہ کا ذکر صراحۃً موجود ہے، دوسرے اس لئے کہ یہاں فاتحہ اور سورۃ دونوں مراد ہیں، کیونکہ فاتحہ اگرچہ فرض نہیں لیکن واجب ہونے کی حیثیت سے اس کا ترک مکروہ تحریمی اور موجب اعادہ ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہاں پر ایک واجب ہی کے ترک پر حضرت خلافت کو تنبیہ

نے چنانچہ مسند احمد کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں ”ثم اقرأ بأم القرآن ثم اقرأ بما شئت“ انظر آثار السنن (ص ۱۱۴) باب الاعتدال والطمانینۃ فی الركوع والسجود ۱۲ مرتب عنہ۔

فرما رہے ہیں، لہذا یہ کیسے ممکن ہے کہ خود نماز کا صحیح طریقہ بتاتے ہوئے کسی واجب کو چھوڑ دیں۔
 لہذا صحیح یہی ہے کہ جن روایتوں میں فاتحہ کی تصریح نہیں وہاں بھی ”اقلاً ماتیتس محدث من
 القرآن“ وغیرہ الفاظ کی مراد میں سورہ فاتحہ بھی شامل ہے اور جہاں تک سورہ فاتحہ کی عدم
 فرضیت کا تعلق ہے اس کے دلائل اپنی جگہ مستقل ہیں۔

والا فاحمد الله وكتبه وهله ”یہ حکم باتفاق اس شخص کے لئے ہے جو خوش
 کے باوجود قرأت پر قادر نہ ہو یا اسلام لانے کے بعد اسے تعلم قرأت کا موقع نہ ملا ہو۔

وافعل ذلك في صلواتك كلها“ (فی الروایۃ الثانیۃ) اس سے امام شافعیؒ نے
 اس بات پر استدلال کیا ہے کہ قرأت چاروں رکعات میں فرض ہے، جبکہ حنفیہ کے نزدیک اولین
 میں قرأت فرض ہے اور آخرین میں مسنون یا مستحب۔

حنفیہ کی دلیل مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا اثر ہے ”اقلاً فی
 الأولین وسبعم فی الاخرین“ ابن ابی شیبہؒ نے حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ کے اس مفہوم کے
 آثار مختلف سندوں سے روایت کئے ہیں۔ ان میں سے اگرچہ بعض کے طرق میں انقطاع ہے لیکن علامہ
 عینیؒ نے ”عمدة القاری“ میں ان آثار کو صحیح سند کے ساتھ بھی روایت کیا ہے۔

وهو في عشرة من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم (فی الروایۃ الثالثة) ،
 حضرت شاہ صاحبؒ نے ثابت کیا ہے کہ یہ پہلے کسی راوی کا وہم ہے، لیکن اس سے سنا کے ثبوت و
 عدم ثبوت پر کوئی بڑا فرق نہیں پڑتا۔

قوله وفتح اصابع رجله ”فتح (بالفتح المعجمة) کے لغوی معنی ہیں نرم کرنا اور
 یہاں مراد ہے نرمی کے ساتھ انگلیوں کو قبلہ رخ کر دینا اور یہی مسنون طریقہ ہے۔

حتى اذا قام من سجدة تين كبر ورفع يديه ”سجدتین سے مراد رکعتیں ہیں جیسا
 کہ امام ترمذیؒ نے بھی تصریح کی ہے اور اس موقع پر رفع یدین امام شافعیؒ کا بھی مسلک نہیں
 لہذا رفع یدین کے باب میں یہ حدیث ان کا مستدل نہیں بن سکتی۔

قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح ”امام ترمذیؒ نے اگرچہ اس روایت کی

تحسین و تصحیح کی ہے لیکن امام طحطاویؒ اور بعض دوسرے محدثین نے اس کی تضعیف کی ہے اور اسے معلول فترار دیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ محمد بن عمرو بن عطاء کا سماع حضرت ابو حمید ساعدیؒ سے نہیں ہے نیز محمد بن عمرو کی ملاقات ابوقتادہ سے نہ ثابت ہے اور نہ اس کا امکان ہے۔ علاوہ ازیں اس میں عبد الحمید بن جعفر راوی ضعیف ہے، بعض دوسرے محدثین نے ان باتوں کی تردید کرتے ہوئے جوابات دینے کی کوشش کی ہے۔

پھر اس موقع پر فریقین کا کلام خاصا طویل ہے جسے نقل کرنے کی یہاں ضرورت نہیں کیونکہ نہ تو امام شافعیؒ کا استدلال اس حدیث کی تصحیح پر موقوف ہے نہ ہی حنفیہ کا جواب اس کی تضعیف پر۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقِرَاءَةِ فِي الصُّبْرِ

یہاں سے چار ابواب مختلف نمازوں میں تسرۃ کی مقدار مسنون سے متعلق ہیں، اس پر تقریباً تمام فقہار کا اتفاق ہے کہ فجر اور ظہر میں طواں مفصل، عصر اور عشاء میں اوساط مفصل اور مغرب میں قصار مفصل پڑھنا مسنون ہے اور اس میں اصل حضرت

۱۔ شرح معانی الآثار طبع المکتبۃ الرحیمیہ (ج ۱ ص ۱۲۶ و ص ۱۲۷) باب صفۃ الجبوس فی الصلوۃ کیف ہو ۱۲

۲۔ و آخرہ البخاری (فی صحیحہ) (ج ۱ ص ۱۱۳) باب ستۃ الجبوس فی استہد) من طریق محمد بن عمرو بن حنبلۃ عن محمد بن عمرو بن عطاء و لیس فی سندہ عبد الحمید بن جعفر و لیس فی متنہ ذکر ابی قتادۃ ولا ذکر عشرۃ من الصحابۃ ولا ذکر رفع الیدین عند الركوع و بعدہ و بعد الركعتین و فیہ وصف بالتسل فقط الملتقط من معارف السنن (ج ۳ ص ۱۲۴) بتغیر سیر ۱۲ مرتب عنی عنہ

۳۔ (۱) الباب المذكور

(۲) فی القراءۃ فی الظہر والعصر

(۳) فی القراءۃ فی المغرب

(۴) فی القراءۃ فی صلوۃ العشاء — ۱۲ مرتب

عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا مکتوب ہے جو انہوں نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو لکھا تھا، اس میں یہی تفصیل مذکور ہے، اس خط کے کئی حصے امام ترمذیؒ نے ان چار ابواب میں ذکر کئے ہیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول بھی مجموعہ روایات سے یہی معلوم ہوتا ہے البتہ کبھی اس کے خلاف بھی ثابت ہے مثلاً مغرب کی نماز میں سورہ طہ سورہ مرسلات اور سورہ حم الدخان کا پڑھنا لیکن اس قسم کے واقعات بیان جواز پر محمول ہیں تاکہ لوگ کسی خاص سورہ کو واجب نہ سمجھ لیں۔

واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب



-
- ۱۔ رواہ عبد الرزاق فی مصنفہ (ج ۲ ص ۱۰۳) باب ما یقرأ فی الصلوۃ، وابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۱ ص ۳۵۸- ما یقرأ فی المغرب) مختصراً ۱۲ مرتب عنی عنہ
- ۲۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۰۵) باب الجہر فی المغرب ۱۲
- ۳۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۰۵) باب القراءة فی المغرب ۱۲
- ۴۔ نسائی (ج ۱ ص ۱۵۴) القراءة فی المغرب بحم الدخان ۱۲

باب ماجاء فی القراءة خلف الامام

قرارت فاتحہ خلف الامام کا مسئلہ ابتداء سے مختلف فیہ اور معرکہ الارار رہا ہے ، اس مسئلہ کو نماز کے اختلافی مسائل میں سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے کیونکہ اس میں اختلاف افضلیت اور عدم افضلیت کا نہیں جواز و عدم جواز بلکہ وجوب و تحریم کا ہے ، چنانچہ اس مسئلہ پر قلمی اور زبانی مناظرات کا بازار گرم رہا ہے اور اس موضوع پر فریقین کی طرف سے اتنی تصانیف لکھی گئی ہیں جن سے ایک پورا کتب خانہ تیار ہو سکتا ہے ۔

ہمارے علم میں اس موضوع پر سب سے پہلی مستقل کتاب امام بخاریؒ نے ”جزء القراءة خلف الإمام“ کے نام سے لکھی ہے اور ان کے بعد امام بیہقیؒ نے اس موضوع پر ”کتاب القراءة“ تحریر فرمائی ، اُس ابتدائی دور میں کسی حنفی عالم کی اس موضوع پر کسی مستقل کتاب کا ذکر نہیں ملتا البتہ امام بیہقیؒ اپنی ”کتاب القراءة“ میں بکثرت ایک حنفی عالم کی تردید کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ علماء احناف میں سے کسی نے اس مسئلہ پر امام بیہقیؒ سے پہلے کوئی کتاب لکھی تھی ، پھر آخری دور میں جب غیر مقلدین نے اس مسئلہ کو بہت اچھالا اور اس کی وجہ سے حنفیہ کے خلاف محاذ قائم کیا اور ان کی نمازوں کے فاسد ہونے کا اعلان کیا تو علماء ہند نے اس کے جواب میں متعدد کتابیں تالیف کیں چنانچہ علامہ عبدالحیؒ لکھنوی نے ”امام الکلام فی القراءة خلف الامام“ اور اس کا حاشیہ ”غیث الغمام فی القراءة خلف الامام“ تحریر فرمایا ، نیز حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی نے ”الدلیل المحکم فی ترک القراءة للمؤتم“ اور

”توثیق الکلام فی ترک القراءة خلف الامام“ حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی نے ”ہدایۃ المعتدی فی قراءۃ المقتدی“ حضرت مولانا احمد علی صاحب سہارنپوریؒ الدلیل

القوی علی تراث القراءة للمقتدی: شیخ محمد ہاشم سندھی نے "تنقیح الکلام فی القراءة خلف الامام؟ اور علامہ ظہیر حسن نیوی نے متعدد رسالے تالیف فرمائے۔ پھر حضرت شاہ صاحب نے ایک رسالہ فارسی زبان میں "فصل الخطاب فی مسئلہ أم الكتاب" پھر دوسرا رسالہ عربی میں "خاتمة الخطاب فی مسئلہ فاتحہ الكتاب" تحریر فرمایا۔ پھر حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی صاحب "اعلاء السنن" نے بھی "فاتحہ الکلام فی القراءة خلف الامام" تحریر فرمایا۔ پھر آخر میں ہمارے زمانے میں حضرت مولانا سرفراز خان صاحب مفتدر نے "احسن الکلام فی تراث القراءة خلف الامام" کے نام سے دو جلدوں میں اسی موضوع پر کتاب لکھی، جسے اس موضوع کے مباحث کا جامع ترین ذخیرہ کہنا چاہئے۔ ہم یہاں اس مسئلہ کی ضروری تحقیق اختصار کے ساتھ پیش کریں گے۔

تفصیل مذاہب | اس مسئلہ میں مذاہب کی تفصیل یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک قرأت فاتحہ خلف الامام صلوات جہریہ اور صلوات سترہ

دونوں میں مکروہ تحریمی ہے۔ چنانچہ حنفیہ کی ظاہر روایت یہی ہے۔ البتہ امام محمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ قرأت فاتحہ خلف الامام جہریہ میں مکروہ اور سترہ میں مستحب یا کم از کم مباح ہے۔ اسی کو علامہ عبدالحی لکھنویؒ اور بعض دوسرے متاخرین حنفیہ نے اختیار کیا ہے اور حضرت شاہ صاحبؒ کا میلان بھی اسی جانب معلوم ہوتا ہے۔ لیکن محقق ابن الہمام نے اس روایت کی تردید کی ہے۔

دوسری طرف امام شافعیؒ کے نزدیک قرأت فاتحہ خلف الامام جہری اور ستری دونوں نمازوں میں واجب ہے۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ اس بات پر متفق ہیں کہ جہری نمازوں میں قرأت فاتحہ خلف الامام واجب نہیں، لیکن پھر ان سے مختلف روایات ہیں، بعض روایات میں قرأت فاتحہ خلف الامام مکروہ، بعض میں جائز اور بعض میں مستحب قرار دی گئی ہے۔ اور ستری نمازوں کے بارے میں ان سے تین روایات ہیں۔ ایک یہ کہ قہرات واجب ہے، دوسری یہ کہ مستحب ہے اور تیسری یہ کہ مباح ہے۔

اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جہری نمازوں میں وجوب قرأت کا قول صرف امام شافعیؒ کا ہے۔ بلکہ یہ بات بھی ان کے مشہور قول کے مطابق ہے، ورنہ تحقیق یہ ہے کہ امام شافعیؒ بھی جہری نمازوں میں وجوب قرأت کے قائل نہیں ہیں۔

”المغنی“ میں ابن قدامہ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، نیز ”کتاب الأم“ میں خود امام شافعیؒ کے کلام سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے اس لئے کہ اس میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں ”و نحن نقول کلّ صلوٰۃ صلیت خلف الامام والامام یقرأ قراۃ لا یسمع فیہا قرأ فیہا“ اور ”کتاب الأم“ امام شافعیؒ کی کتب جدیدہ میں سے ہے نہ کہ کتب قدیمہ میں سے، جیسا کہ حافظ ابن کثیرؒ نے ”البدایۃ والنہایۃ“ میں اور علامہ سیوطیؒ نے ”حسن المحاضرۃ“ (ج ۱ ص ۱۲) میں اس کی تصریح کی ہے کہ ”کتاب الأم“ امام شافعیؒ نے مصر منتقل ہونے کے بعد تالیف کی، لہذا یہ ان کی کتب جدیدہ میں سے ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ امام شافعیؒ کا قول جدید ہو نہ کہ قول قدیم۔ اس سے واضح ہوا کہ صلوٰۃ جہریہ میں وجوب قراۃ کا مسلک صرف ہمارے زمانہ کے غیر مقلدین کا ہے یہاں تک کہ داؤد ظاہریؒ بھی اس کے قائل نہیں تھے نیز علامہ ابن تیمیہؒ بھی جہری نمازوں میں ترک قراۃ فاتحہ خلف الامام کے قائل ہیں۔ اور ستری نمازوں میں بھی غالباً صرف استحباب قراۃ ہی کے قائل ہیں۔



۱۔ احسن الکلام (ج ۱ ص ۹) بإحالة مغنی ابن قدامة (ج ۱ ص ۶۰۹) ۱۲
 ۲۔ (ج ۲ ص ۱۵۳) ۱۲ فقال: ثم انتقل (إلى الامام الشافعي - مرتباً) منها (إلى من بغداد) فاقام بها إلى ان مات في هذه السنة (سنة ۲۰۴) وصنف بها كتاب الأم وهو من كتبه الجديدة لانها من رواية الربيع بن سليمان وهو مصري وقد زعم امام الحرمين (هو عبد الملك ابو المعالي الجويني الشافعي شيخ الامام الغزالي) لقب بامام الحرمين لأجل تدريسه زمناً طويلاً في الحرمين الشريفين - مرتباً) وغيره أنه من القديم وهذا بعيد وعجيب من مثله (البدایۃ والنہایۃ ج ۱ ص ۲۵۲) الملتقط من ”احسن الکلام“ (ج ۱ ص ۵۳ و ۵۴) بتغییر لیسیر - ۱۲ مرتب عنی عنہ
 ۳۔ کما فی ”احسن الکلام“ (ج ۱ ص ۵۱) بإحالة مغنی ابن قدامة (ج ۱ ص ۶۰۹) ۱۲
 ۴۔ انظر ”احسن الکلام“ (ج ۱ ص ۶۸ إلى ص ۷۰) نیز علامہ ابن القیمؒ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے، حوالہ بالا (ص ۷۰ و ۷۱) ۱۳ مرتب عنی عنہ

قائلین قرأت فاتحہ خلف الامام کے دلائل

حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی حدیث | امام شافعیؒ اور قائلین قرأت فاتحہ خلف الامام کی سب سے قابل اعتماد اور قوی دلیل حضرت

عبادہ بن الصامتؓ کی حدیث باب ہے: "قال صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الصبح فتقلت عليه القراءة فلما انصرف قال اني اراكم تقرءون وراء امامكم قال قلنا يا رسول الله اى والله قال لا تفعلوا الا بام القرآن فانه لا صلوة لمن لم يقرأ بها" یہ حدیث اگرچہ شافعیہ کے مسلک پر صریح ہے لیکن صحیح نہیں چنانچہ امام احمدؒ نے اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے کما حکاہ ابن تیمیہؒ فی فتاواہ۔ نیز حافظ ابن عبد البرؒ اور بعض دوسرے محدثین نے بھی اسے معلول کہا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی یہ حدیث تین طریقوں سے مروی ہے:

۱ صحیحین کی مرفوع روایت "ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب" (لفظہ للبخاری)

۲ ابن ابی شیبہؒ نے مصنف میں، طحاویؒ نے احکام القرآن میں اور علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ میں محمود بن الربیعؒ سے نقل کیا ہے "قال: صليت صلاة والى جنبى عبادة بن الصامت، قال فقرأ بفاتحة الكتاب، قال: فقلت له: يا ابا الوليد! ألم أسمعك تقرأ بفاتحة الكتاب؟ قال: أجل، انه لا صلوة الا بها"

۳ (ج ۲ ص ۱۷۸) طبع دار الكتب الحديثية بمصر ۱۲

۴ فاخر جها البخاری فی باب وجوب القراءة للامام والمأموم فی الصلوات كلها فی المحضر والسفر وما يحضر فيها وما يخاف "من صحيحه (ج ۱ ص ۱۰۷) و مسلم فی کتاب الصلوة تحت باب وجوب قراءة الفاتحة فی كل ركعة وانه اذا لم يحسن الفاتحة ولا امكنه تعلمها قرأ ما تيسر له غيرها "من صحيحه (ج ۱ ص ۱۶۹)۔ سیفی عنی عنہ۔

۵ (ج ۱ ص ۳۷۵) کتاب الصلوات، من رخص فی القراءة خلف الامام ۱۲

۶ کما فی الجوهري (معارف السنن - ج ۳ ص ۲۰۰) ۱۲

۷ (ج ۲ ص ۶۳) و (ج ۲ ص ۴۶) انظر معارف السنن (ج ۳ ص ۲۰۰) ۱۲ سیفی

دلفظہ لابن ابی شیبہ (فتاویٰ ابن تیمیہ کی روایت میں خلف الامام کی بھی تصریح ہے۔
۳ ترمذی کی مذکورہ بالا حدیث باب۔

ان تینوں طرق میں سے پہلا طریق بالاتفاق صحیح ہے لیکن اس سے فریق ثانی کا استدلال صحیح نہیں۔ اس لئے کہ حنفیہ اس کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ یہ منفرد یا امام کے حق میں ہے، دوسرے جوابات اور تفصیل آگے آئے گی۔

یاد دوسرا طریق سو وہ بھی صحیح ہے لیکن اس سے بھی شافعیہ وغیرہ کے مذہب پر کوئی صریح دلیل مرفوع قائم نہیں ہوتی کیونکہ وہ حضرت عبادہؓ کا اپنا اجتہاد ہے، یعنی انہوں نے ”لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ“ والی حدیث کو امام اور مقتدی دونوں کے لئے عام سمجھا اور اس سے یہ حکم مستنبط کیا کہ مقتدی پر بھی قرأت فاتحہ واجب ہے لیکن ان کا یہ استنباط احادیث مرفوعہ کے مقابلہ میں حجت نہیں ہو سکتا۔ بلکہ اس حدیث سے حنفی کی تائید ہوتی ہے کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اکثر صحابہ و تابعین ترک قرأت خلف الامام پر کاربند تھے۔ جن کی دلیل یہ ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو حضرت محمود بن الربیع حضرت عبادہؓ کو قرأت فاتحہ کرتے ہوئے دیکھ کر تعجب سے سوال نہ کرتے، ان کا تعجب سے سوال کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت عبادہؓ کا عمل صحابہ و تابعین کے عام عمل کے خلاف تھا۔ اس کے علاوہ ظاہر یہ ہے کہ حضرت محمود بن الربیع نے فاتحہ کی قرأت نہیں کی اس کے باوجود حضرت عبادہؓ نے ان کو اعادۂ نماز کا حکم نہیں دیا اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عبادہؓ کے نزدیک بھی قرأت فاتحہ مقتدی کے لئے واجب نہیں تھی۔

اب صرف تیسرا طریق رہ جاتا ہے یعنی ترمذی کی حدیث باب کا، سو وہ بیشک شافعیہ کے مذہب پر صریح ہے لیکن صحیح نہیں اور امام احمدؒ، علامہ ابن تیمیہؒ، حافظ ابن عبد البرؒ اور دوسرے محقق محدثین نے مندرجہ ذیل اعتراضات کی بناء پر معلول اور غیر صحیح قرار دیا ہے۔

۱۔ _____ محدثین کا خیال یہ ہے کہ کسی راوی نے وہم اور غلطی سے پہلی دو روایتوں کو غلط ملط کر کے یہ تیسری روایت بنادی ہے۔ اس وہم کی ذمہ داری مکحول پر عائد کی جاتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی یہ حدیث محمود بن الربیع کے بہت سے شاگردوں نے روایت کی ہے لیکن وہ سب اس کو یا تو پہلے طریق سے روایت کرتے ہیں یا دوسرے طریق سے، یعنی ان میں سے کسی نے بھی قرأت فاتحہ خلف الامام کا حکم صراحتاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب نہیں کیا، یہ نسبت صرف مکحول نے کی ہے اور حدیث کو تیسرے طریق سے روایت کیا ہے۔

اور مکحول اگرچہ بحیثیت مجموعی ثقہ ہیں لیکن محدثین اور علماء جرح و تعدیل نے ان کے بارے میں یہ تصریح کی ہے کہ بسا اوقات ان کو ردایات میں وہم ہو جاتا ہے یہاں بھی ظاہر یہ ہے کہ اس روایت میں بھی ان کو وہم ہوا ہے اور انہوں نے دو تین روایتوں کو غلط ملط کر کے ایک مستقل روایت بنادی۔ اس وہم کی پوری تفصیل علامہ ابن تیمیہؒ نے فتاویٰ میں ذکر کی ہے، نیز امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد حضرت عبادہؓ کی اس حدیث کو امام زہریؒ کے طریق سے نقل کیا ہے جس میں صرف ”لا صلوة لمن لم یقرأ بجماعة الكتاب“ کے الفاظ ہیں، اور پھر فرمایا ”وهذا الصحیح“

۲۔۔۔ اس حدیث کی سند میں شدید اختلاف پایا جاتا ہے جس کی وجوہ درج ذیل ہیں :

(۱) بعض طرق کی سند یہ ہے ”مکحول عن عبادة الصامت“ القطاع کے ساتھ فان مکحول کذا لسمع من عبادة بالاتفاق۔

(۲) بعض میں ”عن مکحول عن محمود بن الربیع عن عبادة بن الصامت“ کے طریق سے مروی ہے کما عند الترمذی فی الباب۔

(۳) ایک طریق اس طرح مروی ہے ”مکحول عن نافع بن محمود عن عبادة بن الصامت“ کما عند ابی داؤد۔

(۴) بعض طرق میں سند اس طرح ہے ”مکحول عن نافع بن محمود عن محمود بن الربیع عن عبادة بن الصامت“

(۵) بعض میں اس طرح ہے ”مکحول عن محمود عن ابی نعیم انتہ سمع عبادة بن الصامت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم“

۱۔ (ج ۲ ص ۱۷۸) طبع دارالکتب الحدیثہ بمصر ۱۲

۲۔ کما فی سنن الدارقطنی (ج ۱ ص ۳۱۹) باب وجوب قراءة ام الكتاب فی الصلوة

و خلف الامام ۱۱ سیفی ۳ (ج ۱ ص ۱۱۹) باب من تراءى القراءۃ فی صلوتہ ۱۲

۴۔ کما ہو فی الاصابۃ فی ترجمة محمود (ج ۲ ص ۲۸۶) عن الدارقطنی (کذا فی معارف

السنن (ج ۲ ص ۲۰۳) مرتب عنی عنہ ۵۔ کما عند الدارقطنی فی سننہ (ج ۱ ص ۳۱۹)

باب وجوب قراءة ام الكتاب فی الصلوة و خلف الامام ۱۲ سیفی

(۶) ایک طریق میں مکحول اسے رجا بن حیوہ کے واسطے سے عبد اللہ بن عمرو سے روایت کرتے ہیں۔ کما اشار الیہ الماردینی۔ (معارف السنن ج ۳ ص ۲۰۳)

(۷) ایک طریق میں مکحول براہ راست عبد اللہ بن عمرو سے روایت کرتے ہیں جکاہ ایضاً الماردینی (معارف السنن ج ۳ ص ۲۰۳)

(۸) ایک طریق میں رجا، اسے محمود بن الریح سے موقوفاً علی عبادہ روایت کرتے ہیں۔ کما عند الطحاوی فی احکامہ، کما حکاہ الماردینی (معارف السنن ج ۳ ص ۲۰۳) اضطراب سند کی ان وجوہ ثمانیہ سے پتہ چلتا ہے کہ یہ حدیث رفعاً ووقفاً بھی مضطرب ہے اور اتصالاً و انتظاماً بھی، اور اس اعتبار سے بھی اس میں اضطراب پایا جاتا ہے کہ عبادہ سے اس کو روایت کرنے والے نافع بن محمود ہیں یا محمود بن الریح یا پھر ابو نعیم۔ نیز اس میں بھی اضطراب ہے کہ یہ قصہ حضرت عبادہ کا ہے یا عبد اللہ بن عمرو کا۔ وھل بعد هذا الاضطراب الشدید یكون الحدیث صحیحاً ؟

۳۔۔ اس حدیث کے متن میں بھی اضطراب ہے جس کی تفصیل حضرت شاہ صاحب نے ”فصل الخطاب“ میں بیان فرمائی ہے فذکرہ۔

۴۔۔ مکحول کے بارے میں یہ معروف ہے کہ وہ مدلسین میں سے ہیں اور یہ ان کا عنعنہ ہے۔

۵۔۔ مکحول کے شاگرد محمد بن اسحاق ہیں ان کے بارے میں پیچھے یہ گزر چکا ہے کہ ان کے ثفراً اور عنعنہ مشکوک ہیں۔

۶۔۔ ابوداؤد وغیرہ کی روایت میں نافع بن محمود آئے ہیں اور وہ مجہول ہیں، بلکہ اغلب یہ ہے کہ ترمذی کی روایت میں بھی مکحول نے ان سے تدلیس کی ہے۔

ان وجوہ کی بناء پر محدثین نے اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے۔ یہاں تک کہ حافظ شمس الدین ذہبی جو شافعیہ میں سے ہیں اور اسانید و عمال کے ماہر نقاد سمجھے جاتے ہیں، انہوں نے ”میزان الاعتدال“ میں محمود بن الریح کے ترجمہ کے تحت یہ اعتراف کیا ہے کہ ان کی یہ حدیث معلول ہے۔

۱۔ انظر لتفصیل الاضطرابات فی لفظ حدیث عبادہ معارف السنن (ج ۳ ص ۲۰۳)

۲۔ ۲۰۳ (الی ص ۲۰۵) فقد ذکر الشیخ البیہقی ثلاثہ عشر لفظاً فی حدیث عبادہ

بن الصامت ۱۲ سیفی عفی عنہ۔

لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔

اور اگر بالفرض تھوڑی دیر کے لئے اس حدیث کو صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی شافعیہ کا استدلال اس سے درست نہیں ہو سکتا اس کی وجہ حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ نے ”ہدایۃ المعتدی فی قراءۃ المقتدی“ میں یہ بیان فرمائی ہے کہ محل استدلال ”لا تفعلوا الا بآم القرآن“ ہے اور یہاں نہیں سے استثناء کیا گیا ہے اور جب نہیں سے استثناء کیا جائے تو مستثنیٰ کی اباحت ثابت ہوتی ہے نہ کہ وجوب۔

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ آگے ”لا صلوة لمن لم یقرأ بها“ کا جملہ بھی آ رہا ہے جو وجوب پر دلالت کر رہا ہے۔

اس کا جواب حضرت گنگوہیؒ نے ”ہدایۃ المعتدی“ میں یہ دیا ہے کہ یہ جملہ حکم قراءۃ فاتحہ کی تعلیل نہیں بلکہ استشہاد ہے اور مطلب یہ ہے کہ فاتحہ کے پڑھنے میں حرج نہیں کیونکہ اس کی بڑی اہمیت ہے اور جب یہ دوسروں (امام و منفرد) کے حق میں واجب ہے تو مقتدی کے حق میں کم از کم جائز ہوگی۔

مختصر یہ کہ حضرت عبادہ بن صامتؓ کی حدیث کا مفہوم پہلا طریق یعنی ”لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الكتاب“ ہی صحیح ہے لیکن اس سے قرارت فاتحہ خلف الامام پر استدلال نہیں ہو سکتا۔ اول تو اس لئے کہ دوسرے دلائل کی روشنی میں یہ حکم امام اور منفرد کے ساتھ مخصوص ہے مقتدی کے لئے یہ حکم نہیں کیونکہ مقتدی اس کا تابع ہوتا ہے کیسا سیاتی تفصیلہ فی ادلة الخفیۃ۔ دوسرے یہ ممکن ہے کہ اس حدیث میں قرارت سے مراد عام ہو خواہ قراءۃ حقیقیہ ہو ”کقراءة الامام والمنفرد“ یا قراءۃ حکمیہ ”کقراءة المقتدی“ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”من کان له امام فقرأه الامام له قراءة“ سے ہی ثابت ہوتا ہے کیسا سیاتی۔

۱۔ والفرق بینہما ان العلة ما کان مدار الحكم فی تلك المسألة خاصة والشاھ ما لا یكون مدارا فیہ وانما یلائمہ فی ذکر لاجل ملائمتہ ومناسبتہ ولہ نظائر فی الحدیث (کنزانی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۰۸) مرتب عفی عنہ

۲۔ وانظر للتفصیل معارف السنن (ج ۳ ص ۲۰۶ الی ۲۱۵) مرتب عفی عنہ

۳۔ سنن ابن ماجہ (ص ۶۱) باب اذا قرأ الامام فانصتوا ۱۲

حدیث عبادہ میں فصاعدا کی زیادتی | اس حدیث کی سب سے بہترین توجیہ حضرت شاہ صاحبؒ نے ”فصل الخطاب فی مسئلہ

أمر الكتاب“ میں کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں ”فصاعدا“ کی زیادتی صحیح روایات میں ثابت ہے گویا پوری حدیث اس طرح ہے ”لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الكتاب فصاعدا“ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ضمیمہ سورت کا بھی وہی حکم ہے جو فاتحہ کتاب کا ہے۔ فہما ہو جواب یکدم فی ضمة السورة فہو جوابنا فی الفاتحة۔ بارجحہ کا مسلک تو صاف ہے اور ان کو جواب دہی کی ضرورت ہی نہیں اس لئے کہ ”فصاعدا“ کی زیادتی کے بعد حدیث کا مطلب یہ بنتا ہے کہ جو شخص مطلق قرارت نہ کرے یعنی نہ ضمیمہ سورت کرے نہ فاتحہ پڑھے ان کی نماز نہیں ہوتی۔ گویا عدم صلوة کا حکم قرارت کے بالکل منتفی ہو جانے پر لگے گا۔ ”فصاعدا“ کی زیادتی پر امام بخاریؒ نے ”جنء القراءة“ میں یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ صرف معمر کا تفرد ہے ورنہ دوسرے راوی اس کو ذکر نہیں کرتے لہذا یہ زیادتی قابل اعتبار نہیں اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو معمر نہایت ثقہ ہیں بلکہ ان کو ”اثبت الناس فی الزہری“ قرار دیا گیا ہے اور یہ حدیث زہری ہی سے مروی ہے لہذا ان کا تفرد قابل قبول ہے۔ ”لأن زیادة الثقة مقبولة“

دوسرے حقیقت یہ ہے کہ ”فصاعدا“ کی زیادتی میں معمر متفرد بھی نہیں اور زیادتی دوسرے ثقہ راویوں سے بھی مروی ہے چنانچہ حضرت شاہ صاحبؒ نے ”فصل الخطاب“ میں ثابت

۱۔ كما فی الصحيح لمسلم (ج ۱ ص ۱۶۹) باب وجوب قراءة الفاتحة فی كل ركعة وإنه إذا لم یحس الفاتحة ولا أمکنه تعلیمها قراءاً ما یتصل به غیرها“ والسنن للنسائی (ج ۱ ص ۱۳۵) کتاب الافتتاح ”باب ایجاب قراءة فاتحة الكتاب فی الصلوة“ فی کلہما عن طریق معمر ۱۲ سیفی عفی عنہ

۲۔ اس سے متعلقہ کچھ بحث ”درس ترمذی“ (ج ۱ ص ۵۰۸ تا ۵۱۲، طبع اول) باب ما جاء أنه لا صلوة إلا بفاتحة الكتاب کے تحت گزر چکی ہے فلیطالع ۱۲ سیفی عفی عنہ

کیا ہے کہ معمرؓ کے علاوہ سفیان بن عیینہؓ، امام اوزاعیؓ، شعب بن ابی حمزہؓ اور عبد الرحمن بن اسحاق مدنیؓ نے ان کی متابعت کی ہے صحیح ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔

البتہ امام بخاریؒ نے یہاں ایک دوسرا مضبوط اعتراض کیا ہے اور وہ یہ کہ اگر بالفرض یہ زیادتی صحیح ہو تب بھی حدیث باب کا یہ مطلب نہیں ہوگا کہ صلوٰۃ کی نفی فاتحہ اور سورت دونوں کی نفی پر موقوف ہے بلکہ مطلب یہ ہوگا کہ فاتحہ کی قرأت تو فرض ہے جس کے ترک سے صلوٰۃ کی نفی لازم آئے گی لیکن اس سے زائد کا پڑھنا واجب نہیں محض مستحب ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ سیویہ نے ”الکتاب“ میں لکھا ہے کہ کلام عرب میں لفظ ”فصاعدًا“ ایجاب ماقبلہ و تخیر مابعدہ کے لئے آتا ہے مثلاً اگر کوئی شخص کہے ”بعثہ بدرہم فصاعدًا“ تو اس کا مطلب محاورہ کی رو سے یہ ہوگا کہ ایک درہم میں بیچنا واجب ہے اور اس سے زیادہ میں اختیار ہے لہذا اسی طرح حدیث زیر بحث میں بھی قرأت فاتحہ فرض اور اس سے زیادہ مستحب ہوگی۔

قواعد عربیہ کی روشنی میں لفظ ”فصاعدًا“ کی تحقیق امام بخاریؒ کے اس اعتراض کا جواب کسی حنفی عالم کے کلام میں نہیں ملتا البتہ حضرت شاہ صاحبؒ نے ”فصل الخطاب“ میں اس کا نہایت شافی و کافی جواب دیا ہے، ان کی یہ بحث نہایت دقیق ہے جس کو ان کے شاگرد رشید حضرت علامہ نورؒ نے معارف السنن میں تشریح کے ساتھ بیان کیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ”فصاعدًا“ محاورہ

۱۔ کما فی روایۃ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۱۹) باب من تراءى القراءۃ فی صلوٰتہ ۱۲

۲۔ کتاب القراءۃ للبیہقی ص ۱۱، انظر معارف السنن (ج ۳ ص ۲۲۳) واحسن الکلام فی ترویج القراءۃ خلف الامام (ج ۲ ص ۲۸) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۳۔ سوالہ بالا

۴۔ معارف السنن (ج ۳ ص ۲۲۳) (باحالۃ جزء القراءۃ خلف الامام) واحسن الکلام (ج ۲ ص ۲۸) (باحالۃ کتاب القراءۃ للبیہقی ص ۱۱) وفصل الخطاب ص ۱۲ ترغی عنہ

۵۔ نیز ”فصاعدًا“ کی زیادتی صالح بن کیسان سے بھی منقول ہے، کذا فی احسن الکلام (ج ۲ ص ۲۸) (باحالۃ عمدۃ القاری (ج ۳ ص ۶۹) ۴ سیفی عنہ (حاشیہ ۶ آئندہ صفحہ پرلاحظہ ہو)

عرب میں ہے ایک محاورہ ہے اور محاورہ کا قاعدہ یہ ہے کہ انہیں کسی قاعدہ میں منضبط نہیں کیا جاسکتا، بلکہ یہ کلیۃً سماع پر موقوف ہوتے ہیں اور کسی ایسے اصول کے پابند نہیں ہوتے جو ہر قسم کے سیاق کلام میں مطرد ہو بلکہ محاورات کا حکم مختلف سیاقات میں بدلتا رہتا ہے چنانچہ ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ ایک محاورہ جملہ خبریہ میں ایک معنی دیتا ہے اور انشائیہ میں دوسرے معنی۔ سیاق اثبات میں اس کے ایک معنی ہوتے ہیں اور سیاق نفی میں دوسرے۔ یہی حال ”فصاعدًا“ کا ہے۔ کلام عرب کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ ”فصاعدًا“ کئی معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے، ایک معنی اس کے بیشک ”ایجاب ماقبلہ و تخیر مابعد“ کے بھی آتے ہیں، جیسے ”بعثہ بدرہم فصاعدًا“ لیکن بعض اوقات اس کے بالکل برعکس یہ لفظ ”ادخال مابعد فی حکم ماقبلہ“ کے لئے بھی آتا ہے جیسے ”مشیت میلین فصاعدًا“ جس کا مطلب یہ ہے کہ میلین سے زیادہ بھی میلین کے حکم یعنی مشیت میں داخل ہے اس کے ایک معنی توزیع (تقسیم الآحاد علی الآحاد) کے بھی آتے ہیں جیسے ”بعثہ بدرہم فصاعدًا“ جس کا مطلب یہ ہے کہ میں نے اس خنس کے بعض افراد ایک درہم میں فروخت کئے اور بعض افراد اس سے زائد میں، ومن هذا القیل ”قرأت کل یوم جزءاً من القرآن فصاعدًا“

لہذا سرف ایک مثال پیش کر کے یہ دعویٰ درست نہیں کہ ”فصاعدًا“ ہمیشہ ایک ہی معنی کے لئے آتا ہے بلکہ جب ”فصاعدًا“ میں یہ تینوں احتمالات ممکن ہیں تو ”لاصلوۃ لمن لم یقرأ بفاتحة الكتاب فصاعدًا“ کو ”بعثہ بدرہم فصاعدًا“ نہیں بلکہ ”مشیت میلین فصاعدًا“ پر قیاس کیا جائے گا، اور لفظ ”فصاعدًا“ ”ادخال مابعد فی حکم ماقبلہ“ کے لئے ہو گا نہ کہ ایجاب اور تخیر کے لئے، بالخصوص جبکہ زیر بحث حدیث جملہ خبریہ ہے اور امام بخاری کی بیان کردہ مثال ”بعثہ بدرہم فصاعدًا“ جملہ انشائیہ ہے وہاں نفی ہے یہاں اثبات، لہذا ”فصاعدًا“ ”یہاں“ ”ادخال مابعد“ فی حکم ماقبلہ ہی کے لئے ہے جس کی دلیل یہ بھی ہے کہ حدیث مذکور میں لفظ ”فصاعدًا“ ترکیب کے اعتبار سے ”فاتحة الكتاب“ سے حال واقع ہو رہا ہے اور تقدیر عبارت اس طرح ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ۶ فلیطالع من شاء (ج ۳ من ص ۲۲۷) (۲۳۸) تحت عنوان ”کلمۃ فی تحقیق قولہ ”فصاعدًا“ علی قواعد العربیۃ“ سیفی عنی عنہ

”لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب حال كونها صاعداً إلى سورة
غیرها“ اور یہ بات طے شدہ ہے کہ حال ذوالحال کے لئے قید ہوا کرتا ہے، اور دوسری
طرف یہ قاعدہ بھی مسلم ہے کہ جب کسی مقید پر نفی داخل ہو تو وہ صرف قید کی نفی ہوتی ہے یا
قید اور مقید دونوں کے مجموعہ کی، صرف مقید بدون القید کی نفی کسی حال نہیں ہوتی، لہذا
جب ”فصاعداً“ فاتحۃ الكتاب کے لئے قید بنا اور اس پر ”لحدیقاً“ کی نفی داخل
ہوئی تو یہ نفی یا تو صرف ”فصاعداً“ کی ہوگی یا فاتحہ اور ”فصاعداً“ دونوں کی،
صرف فاتحہ کی نفی کسی صورت نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ صرف مقید بدون القید ہے جس کا تقاضا
ہے کہ نماز کا فساد یا تو صرف ضم سورۃ کے چھوڑنے پر لازم آئے یا فاتحہ اور ضم سورۃ
دونوں کے بیک وقت چھوڑنے پر، صرف فاتحہ کے چھوڑنے پر فساد صلوة کا کوئی سوال نہیں۔
حضرت شاہ صاحب کی تقریر پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ اس کے مطابق ”بعہ بدھ“
فصاعداً ”میں بھی لفظ ”فصاعداً“ ایجاب ماقبلہ و تخییر مابعدہ کے
لئے نہیں ہو سکتا کیونکہ ”فصاعداً“ وہاں پر بھی حال ہوگا اور ”دھم“ کے لئے قید بنے گا۔
اس کا جواب یہ ہے کہ حال کے قید بننے کی جو تقریر اوپر کی گئی ہے اس کا حاصل یہ ہے
کہ ”فصاعداً“ میں اصل یہ ہے کہ قید کے معنی ہوں البتہ اگر کہیں کوئی قرینہ اس کے خلاف پر
دلالت کر رہا ہو تو اس کے خلاف معنی بھی مراد لئے جاسکتے ہیں۔ ”بعہ بدھ فصاعداً“
میں اہل عرب کا مخصوص استعمال اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں پر قید کے معنی مراد نہیں،
اس کے برخلاف زیر بحث حدیث میں اس قسم کا کوئی قرینہ پایا نہیں جا رہا جو اس اصل معنی سے
مردوں کا سبب بن سکتا ہو، لہذا یہاں پر لفظ ”فصاعداً“ اپنے اصلی معنی پر برقرار ہے گا، بلکہ اس اصلی معنی
کے حق میں کچھ مزید شواہد بھی موجود ہیں اور وہ یہ کہ بعض روایات میں یہاں پر ”فصاعداً“ کے بجائے ”وماتیس“

۱۔ کہما فی روایۃ ابی سعید قال أمرونا أن نقرأ بفاتحة الكتاب و ماتیس عند
ابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۱۸) باب من ترک القراءة فی صلواتہ۔ وعند البیہقی فی
سننہ الکبریٰ (ج ۲ ص ۶۰) باب الاقتصار علی قراءة بعض السورۃ، قال أمرنا رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن نقرأ بفاتحة الكتاب و ماتیس ۱۲ مرتباً اللہ

اور "فما زاد" جیسے الفاظ بھی مروی ہیں جو "امخال ما بعد" کا فی حکم ما قبلہ کے معنی کے لئے مستعین ہیں۔

بہرہاں "فما عدا" یا اس جیسی دوسری زیادتی کے ثبوت کے بعد اگر حضرت عبادہؓ کی حدیث سے قرارت خاتمہ خلف الامام کا وجوب ثابت ہو سکتا ہے تو قرأتِ سورت خلف الامام کا وجوب بھی ثابت ہو سکتا ہے فما هو جو ابکم فی وجوب السورة فهو جواباً فی الفاء۔
حضرت ابو ہریرہؓ رضی اللہ عنہ کی حدیث | شافعیہ وغیرہ کی دوسری دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے جو صحیح مسلم میں موجود ہے اور امام ترمذی نے بھی اسے تعلیقاً نقل کیا ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال

لہ کما فی روایۃ ابی ہریرۃ عند ابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۱۸) باب من ترک القراءۃ فی صلوٰتہ۔ وعند البیہقی فی سننہ الکبریٰ (ج ۲ ص ۲۷) باب فرض القراءۃ فی کل رکعۃ بعد التعوذ۔ سیفی عفا اللہ عنہ

۲۔ نیز معجم طبرانی اوسط میں حضرت عبادہ بن صامتؓ کی روایت اس طرح مروی ہے "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وأیتین معها، علامۃ شیعہ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۱۵) باب القراءۃ فی الصلوۃ کے تحت اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں قلت هو فی الصحیح خلا قولہ "وأیتین معها" وفيہ الحسن بن یحییٰ الحثینی ضعفہ النسائی والدارقطنی وثقہ وحیم وابن عدی وابن معین فی روایۃ۔ نیز روایات میں اسی مفہوم کی دوسری زیادتی بھی مروی ہیں، تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے "حسن الکلام" (ج ۲ ص ۲۹ و ۳۰) طبع ادارہ نشر و اشاعت مدرسۃ العلوم گوجرانوالہ (۱۲) رشید اشرف سیفی وثقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرۃ۔

۳۔ (ج ۱ ص ۱۶۹) باب وجوب قراءۃ الفاتحۃ فی کل رکعۃ وانہ اذا لم یحس الفاتحۃ ولا امکنہ تعلمہا قرأ ما یتیم لہ غیرہا۔ ولفظہ "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من صلی صلوۃ لم یقرأ فیہا بأمر القرآن فیہی خداج ثلاثا غیر تمام، فقیل لأبی ہریرۃ انا نكون وراء الامام فقال اقرأ بها فی نفسك فانی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول قال قال اللہ تعالیٰ قمت الصلوۃ بینی وبين عبدی لصفین اللہ مرتب غفر لہ

۴۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۶۵) باب ما جاء فی ترک القراءۃ خلف الامام اذا جهل بالقراءۃ ۱۲

من صلی صلوٰۃ لم یقرأ فیہا بأم القرآن فہی خداج غیر تمام فقال لہ
حامل الحدیث انی اکون احیاناً وراعیاً لِمَا قَالَ اَقْرَأْ بِهَا فِی نَفْسِکَ (اللفظ للترمذی)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کے دو جز ہیں ایک مرفوع ہے جس میں صرف اتنا ارشاد
ہے کہ سورۃ فاتحہ کے بغیر نماز نامکمل ہے لیکن حکم حنفیہ کے دوسرے دلائل کی روشنی میں امام اور
منفرد کا ہے، اور دوسرا جز حضرت ابو ہریرہؓ پر موقوف ہے کہ انہوں نے فاتحہ خلف الامام کے بارے
میں فرمایا "اَقْرَأْ بِهَا فِی نَفْسِکَ" سو اول تو حضرت ابو ہریرہؓ کا اپنا اجتہاد ہے جو احادیث
مرفوعہ کے مقابلہ میں حجت نہیں، دوسرے یہ ارشاد اس معنی میں بھی ہو سکتا ہے کہ تلفظ کے بغیر
دل دل میں سورۃ فاتحہ پڑھی جائے، اور بعض حضرات نے اس کی یہ توجیہ بھی کی ہے کہ بعض اوقات
فی نفسہ کا محاورہ حالت انفراد کے لئے بھی ہوتا ہے لہذا "اَقْرَأْ بِهَا فِی نَفْسِکَ" کے معنی
ہوتے "اَقْرَأْ بِهَا حَالِ کَوْنِکَ مُنْفَرِداً" اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ حدیث قدسی میں
ارشاد ہے "فَاَنْ ذَکَرَنِی فِی نَفْسِہِ ذَکَرْتُہُ فِی نَفْسِیْ وَ اِنْ ذَکَرَنِی فِی مَلَأْ ذَکَرْتُہُ
فِی مَلَأْ خَیْرِ مِنْہُمْ" اس میں "فی نفسہ" کا "فی ملاء" سے تقابل اس بات
کو ظاہر کر رہا ہے کہ "فی نفسہ" سے حالت انفراد مراد ہے۔

ابو قلابہ کی روایت | شوافع کی ایک دلیل ابو قلابہ کی روایت ہے "ان رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم قال لأصحابہ هل تقرءون

لہ صحیح البخاری (ج ۲ ص ۱۱۰۱) کتاب الرد علی الجہمیۃ وغیرہم التوحید، باب قول اللہ
"وَمُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ" وَهَذِهِ الرَّأْيَةُ اَيْضًا رَوَاهُ ابُو هُرَيْرَةَ وَخَرَجَهَا مُسْلِمٌ فِی صَحِيحِہِ (ج ۳ ص ۲۳۳)
فی باب فضل الذکر والدعاء والتقرب إلی اللہ تعالیٰ وحسن الظن بہ، من کتاب الذکر والدعاء
والتوبة والاستغفار ۳ ستی جعہ اللہ خادماً للعلوم الحدیث ۳

لہ أخرجه ابن ابی شیبۃ فِی مصنفہ (ج ۱ ص ۲۷۲) تحت باب من رخص فی القراءة خلف الامام، من
ہشیم قال أخبرنا خالد بن ابی قلابۃ مرسلًا، وأخرجه عبد الرزاق فِی مصنفہ (ج ۲ ص ۱۷۷) تحت
باب القراءة خلف الامام رقم الحدیث ۲۷۳۷ عن الثوری عن خالد الحدادی عن ابی قلابۃ عن محمد
ابن ابی عائشۃ عن رجل من اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم (مرفوعاً) بهذا اللفظ، قال
قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لعلمک تقرءون والامام یقرأ، مرتین أو ثلاثاً، قالوا نعم یا
رسول اللہ! انا نفعل، قال فلا تفعلوا الا ان یقرأ احدکم بفاتحة الكتاب ۳ رشید اشرف

خلف امامکم ؟ فقال بعض نعم ، وقال بعض لا ، فقال ان كنتم لا بد فاعلمون فليقرأ احدكم فاتحة الكتاب في نفسه .

اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ترک قرات خلف الامام کو آپ نے افضل قرار دیا ، لہذا یہ حدیث شافعیہ کے خلاف ہے ۔ اس پر اگر یہ کہا جائے کہ اس سے بہر حال قرات فاتحہ خلف الامام کا جواز ثابت ہوتا ہے لہذا یہ حنفیہ کے خلاف ہے ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے یہ حدیث صلوٰۃ سرّیہ سے متعلق ہو اور ستری نمازوں کے بارے میں حنفیہ کا مسلک مختار جواز قرات فاتحہ خلف الامام کا ہے ۔

شافعیہ وغیرہ کی ایک دلیل حضرت ابو قتادہؓ کی روایت بھی ہے ” ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اتقوا دن خلفی قالوا نعم قال فلا تفعلوا الا بفاتحة الكتاب “ اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس کی سند میں مالک بن یحییٰ راوی ضعیف ہے ۔ نیز دوسرے دلائل کی موجودگی میں یہ بھی صلوٰۃ سرّیہ پر محمول ہو سکتی ہے ۔

شافعیہ وغیرہ کے ان کے علاوہ بھی متعدد دلائل ہیں لیکن ان میں سے کوئی بھی روایت ایسی نہیں ہے جو بیک وقت صریح بھی ہو اور صحیح بھی ، یعنی اول تو ان کی مستدرک الکثرات میں ضعیف ہیں اور جو روایات صحیح ہیں وہ غیر صریح ہیں اور حالت افراد یا حالت امامت محمول ہو سکتی ہیں ۔ دلائل واجوبہ کی تفصیل مطولات میں دیکھی جاسکتی ہے یہاں اس کبسط کا موقع نہیں ہے ۔

۱۔ قال العلامة العثماني في اعلاء السنن (ج ۲ ص ۱۰۴) تحت باب قوله تعالى وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَهُ ” قلت هذا (اسی حدیث ابی قتادہ) ایضاً مضطرب الاسناد والمتمن اتم ” مرتب عنی عنہ

۲۔ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۱۶۶) باب من قال یقرأ خلف الامام فیما یجہد فیہ وفيما یستأفیه ” مرتب

۳۔ فان انت تحت التفاصيل فعليك أن تطالع احسن الكلام في ترك القراءة خلف الامام (ج ۲) و اعلاء السنن (ج ۲ ص ۴۲) (ج ۲ ص ۱۲۴) باب قوله تعالى ” وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ ” ” سنی عنی عنہ

دلائل احناف

آیت قرآنی | حنفیہ کی سب سے پہلی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ“

یہ آیت تلاوت قرآن کے وقت استماع اور انصات کے وجوب پر صریح ہے اور سورۃ فاتحہ کا قرآن ہونا مجمع علیہ ہے لہذا اس کے قرات فاتحہ خلف الامام کی بھی ممانعت معلوم ہوتی ہے۔

اس آیت سے حنفیہ کے استدلال پر متعدد اعتراضات کئے گئے ہیں مثلاً ایک مشہور اعتراض یہ ہے کہ یہ آیت نماز کے بارے میں نہیں بلکہ خطبہ جمعہ کے بارے میں نازل ہوئی اور مطلب یہ ہے کہ جب امام خطبہ کہے جس میں قرآن کریم کی آیات بھی ہوتی ہیں اس وقت تم خاموش رہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ابن جریر اور امام ابن ابی حاتم وغیرہ نے اپنی تفسیروں میں اور امام بیہقیؒ نے کتاب القراءۃ میں حضرت مجاہدؒ سے نقل کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بعض حضرات صحابہؓ قرات خلف الامام کیا کرتے تھے ۱۲ پر یہ آیت

لہ الجند التاسع سورة الاحزاب رقم الآية ۲۰۴

۱۳ (ص ۸، رقم ۲۱۶) طبع ادارة احياء السنة، گوجرانوالہ ”اخبونا ابو عبد الله محمد بن عبد الله المحافظ رحمه الله انا عبد الرحمن بن الحسن القاضي نا ابراهيم بن الحسين نا آدم بن

ابي اياس نا ورقاء عن ابن ابي نجيم عن مجاهد قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ في الصلوة فسمع قراءة فتى من الانصار فقرأ ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“

نیز کتاب القراءۃ (ص ۸، رقم ۲۱۶) میں ابوالعالیہ کی روایت مروی ہے ”اخبونا ابو عبد الله المحافظ اخبونا ابو علي الحسين ابن علي المحافظ حد ثنا ابو يعلى حد ثنا المقدمي حد ثنا عبد الوهاب

عن المهاجر عن ابي العالیة قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا صلى قرأ فقياً اصحابه فنزلت ” فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا “ فكت القوم وقرأ النبي صلى الله عليه وسلم

یہ دونوں روایات آیت مذکورہ کے نماز سے متعلق ہونے پر دال ہیں۔ امام بیہقیؒ نے دونوں روایات کو منقطع قرار دیکر ان سے چٹکارا حاصل کرنے کی کوشش فرمائی ہے لیکن علامہ سرفراز خان صاحب صفحہ دامت فیوضہم نے

” احسن الکلام “ (ج ۱ ص ۱۰۶ و ۱۱۰) میں اس کا مسکت جواب دیکر دونوں روایات کو قابل استدلال قرار دیا ہے۔ واللہ الموفق للصواب والیہ المرجع والمآب ۱۲ رشید اشرف جلعہ اللہ خادم السنۃ المطہرۃ۔

نازل ہوئی ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“ یہ روایت اگرچہ مرسل ہے لیکن یہ حضرت مجاہدؒ کی مرسل ہے جن کو ”اعلم الناس بالتفسیر“ کہا گیا ہے۔ یہ امام المفسرین حضرت ابن عباسؓ کے خاص شاگرد ہیں اور تفسیر میں ان کے مقام بلند کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ مافظ ابو نعیم نے حلیۃ الاولیاء میں ان سے نقل کیا ہے کہ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے پاس اس لئے جاتا تھا کہ ان کی خدمت کروں اور ان سے استفادہ کروں لیکن وہ مجھے خدمت کا موقعہ دینے کے بجائے خود میری خدمت کرتے تھے اور بعض روایات میں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ حضرت مجاہدؒ کی رکاب پکڑ کر چلا کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ تفسیر میں ان کی مراسیل محبت ہیں۔
 اس کے علاوہ ابن جریر طبری وغیرہ نے یسیر بن جابر سے روایت نقل کی ہے ”قال صلی

ابن مسعودؓ سمعنا سالیقاً ون مع الامام ، فلما انصرف قال اما ان لکم ان تفقہوا اما ان لکم ان تعقلوا ، وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا کما امرکم اللہ“۔ اخرجہ الطبری۔ اس روایت سے واضح ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ جیسے فقیہ سحابی اس آیت قرآنی کو نماز کے متعلق قرار دیتے تھے لہذا حقیقت یہی ہے کہ اس آیت کا سبب نزول نماز ہے نہ کہ خطبہ۔ اور خطبہ جمعہ اس کا سبب نزول ہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ یہ آیت منگی ہے اور جمعہ مدنیہ طیبہ میں مشروع ہوا اس کے علاوہ آیت میں قرأت قرآن کا ذکر ہے اور خطبہ میں تمام قرآنی آیات نہیں ہوتی بخلاف نماز کی قرأت کے کہ وہ تمام قرآن ہے ، لہذا نماز آیت کا مدلول مطابقی ہے اور خطبہ آیت کا زیادہ سے زیادہ مدلول تفہمی ہو سکتا ہے۔

اس کے جواب میں شافعیہ کی طرف سے یہ کہا جاتا ہے کہ خود حضرت مجاہدؒ ہی سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ یہ آیت خطبہ جمعہ کے بارے میں نازل ہوئی۔
 اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ سیوطی نے ”الاتقان“ میں اور حضرت شاہ ولی اللہ نے

۱۔ اعلام السنن (مطبوعہ طبع تھانہ بھون) باب قوله تعالى وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا
 والنهي عن القراءة خلف الامام الم ۱۲ ۲۔ انظر روح المعاني (ج ۵ من ۵۸ رقم الآية ۲۰۴) ۱۲
 ۳۔ عن مجاهد في قوله ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“ قال في الخطبة يوم الجمعة كتاب
 القراءة خلف الامام للبيهقي من ۹ رقم ۲۲۳ و ۲۲۴ طبع ادارة احياء السنة (گوجرانوالہ) باب ذكر
 احتجبه من رأي وجوب القراءة خلف الامام الم ۱۲ مرتب على عنه

» الفوز الکبیر « میں یہ بات بڑی وضاحت سے بیان کی ہے کہ بعض اوقات صحابہ و تابعین کسی آیت کے بارے میں کوئی واقعہ بیان کرتے ہوئے یہ فرماتے ہیں کہ ”نزلت فی کذا“ یا ”نزلت الآیة فی کذا“ ان جیسے الفاظ سے ان کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ یہ واقعہ اس آیت کا سبب نزول ہے بلکہ مقصد یہ ہوتا ہے کہ یہ واقعہ بھی آیت کے حکم میں شامل ہے۔ یہاں بھی یہی صورت ہے کہ حضرت مجاہد کا ارشاد کہ ”یہ آیت خطبہ جمعہ کے بارے میں ہے“ بلاشبہ اسی صورت پر محمول ہے یعنی یہاں ان کا قول سبب نزول کے بیان کے لئے نہیں ہے کیونکہ اگر خطبہ جمعہ کو سبب نزول کہا جائے تو تاریخی اعتبار سے یہ کسی طرح ممکن نہیں اس لئے کہ جیسا کہ بیان کیا جا چکا یہ آیت مکی ہے اور خود حضرت مجاہد اس کا سبب نزول نماز کو قرار دے چکے ہیں، لہذا حضرت مجاہد کی دونوں روایتوں کو ملانے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ آیت کا سبب نزول تو نماز ہی ہے البتہ اس کے عموم میں خطبہ بھی داخل ہے لہذا نماز کو جو اس آیت کا حقیقی سبب نزول ہے اس کے مفہوم سے کیسے خارج کیا جاسکتا ہے۔

اس سلسلے میں علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ میں لکھا ہے کہ اس آیت کے بارے میں عقلاً صرف تین احتمال ہیں ایک یہ کہ یہ صرف نماز کے بارے میں ہو اس صورت میں ہمارا مدعا ثابت ہے دوسرے یہ کہ یہ آیت نماز اور خطبہ دونوں کے بارے میں ہو تب بھی ہمارا مدعا ثابت ہے، تیسرے یہ کہ یہ صرف خطبہ جمعہ کے بارے میں ہو، اور نماز سے متعلق نہ ہو، صرف اس صورت میں ہمارا استدلال تام نہیں ہوگا، لیکن یہ احتمال مردود ہے کیونکہ آیت مکی ہے اور خود شافعیہ بھی اس کے قائل نہیں کیونکہ وہ خود قرارت سورۃ خلف الامام کے ترک پر اسی آیت سے استدلال کرتے ہیں (انتہی کلاماً) چنانچہ خود شافعیہ میں علامہ سیوطیؒ نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ اس بات پر مسلمانوں کا اجماع ہے کہ نماز اس آیت کے مفہوم میں شامل ہے۔

آیت مذکورہ سے حنفیہ کے استدلال پر شوافع کی جانب سے دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس میں استماع کا حکم دیا گیا ہے جو صلوٰۃ خیرہ میں تو ہو سکتا ہے لیکن صلوٰۃ سترہ میں ممکن نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حنفیہ میں جو حضرات صلوٰات سترہ میں جواز قرارت کے قائل ہیں ان کے

لہ کما فی روایۃ عن مجاہد فاستمعوا لہ وانصتوا فی الصلوٰۃ والخطبۃ۔ کتاب القراءۃ خلف الامام للبیہقی (ص ۹۰ رقم ۲۳۰) سیفی عنہ۔

شوافع وغیرہ کی طرف سے یہاں یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ ”واذا قرأ فانصتوا“ کی زیادتی صحیح نہیں، کیونکہ یہی حدیث حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ سے بھی مروی ہے، اور ان میں سے کوئی بھی ”واذا قرأ فانصتوا“ ذکر نہیں کرتا، نیز ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت میں سلیمان بن قتادہؓ سے اس روایت کے نقل کرنے میں متفرد ہیں، لہذا اس روایت سے استدلال درست نہیں،

۱۰۔ جواب یہ ہے کہ یہ زیادتی بلاشبہ صحیح ہے اور ثابت ہے، اور خود امام مسلمؒ نے صریح لفظوں میں حدیث کی تصحیح کی ہے، اور یہ پوری تصحیح مسلمؒ نے، اور اس مقام پر، جہاں امام مسلمؒ نے صریح لفظوں میں حدیث کی تصحیح کی ہے، وہ اس طرح کہ جب امام مسلمؒ اپنی تصحیح کا اعلان کرتے ہوئے اشعریؓ کی حدیث پر پہنچے جس میں ”واذا قرأ فانصتوا“ کی زیادتی سلیمان التیمی کے طریق سے مروی ہے، اس وقت امام مسلمؒ کے شاگرد ابو بکر بن اخت ابی نصر نے اس حدیث کی صحت کے بارے میں سوال کیا تو امام مسلمؒ نے جواب دیا: ”تربین احفظ من سلیمان“؛ چنانچہ حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایات کا تعلق ہے ان میں اگرچہ ”واذا قرأ فانصتوا“ کا جملہ موجود نہیں، لیکن یہ کوئی قابلِ تعجب بات نہیں، اس لئے کہ

لے الخرجہ الترمذی، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، تحت باب ما بارأوا من القاعد فسلوا قعوداً، قال: خسر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن فرس فحش وبسم الجيم وكسر الميماء، فصل بالقاعد فسلنا معه قعوداً ثم انصرف فقال إنما الامام او قال انما جعل الامام ليؤتم به فاذا كبر فابوا واذا ركع فاركعوا واذا رفع فارفعوا واذا قال سمع الله لمن حمده الخ وخرج البخاري ايضا في صحيحه (ج ۱ ص ۱۵۰) ۱۲ رشتہ پیدائش عن عفي عنه.

لے الخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۵۰) باب صلوٰۃ القاعد وفيه وقا انما جعل الامام ليؤتم به فاذا كبر فكبروا واذا ركع فاركعوا واذا رفع فارفعوا واذا قال سمع الله لمن حمده الخ ۱۲ مرتب عفي عنه

لے مسلم (ج ۱ ص ۱۴۱) ۱۲

لے البتہ حضرت انسؓ کی ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳

ذخیرۃ احادیث میں ایسی بے شمار مثالیں ہیں جن میں کسی صحابی نے ایک زیادتی ذکر کی ہو، اور کسی نے ذکر نہیں کی، ایسے ہی مواقع کے لئے ”زیادۃ الثقة مقبولة“ کا قانون بنایا گیا ہے۔ جہاں تک قتارۃ سے ”واذا قرأ فانصتوا“ کی زیادتی نقل کرنے میں سلیمان تیمی کے تفرّد کا تعلق ہے سوزہ بالاتفاق ثقہ ہیں۔ اور ”زیادۃ الثقة مقبولة“ ہی کے قاعدہ سے ان کا تفرّد مسخر نہیں، پھر حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت میں اس زیادتی کے نقل کرنے میں سلیمان تیمی متفرّد بھی نہیں، چنانچہ عمر بن عامر، سعید بن ابی عروبہ اور ابو عبیدہ نے قتارۃ سے اس زیادتی کے نقل کرنے میں سلیمان تیمی کی متابعت کی ہے۔

۱۵۰ و ۵۲ انتر سنن الدارقطنی (ج ۱ ص ۳۲۰) باب ذکر قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ امام فقرأۃ الامام لا قراءة واختلاف الروایات، السنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۲ ص ۱۵۶) طبع دائرة المعارف حیدرآباد دکن، باب ”ان قال یترک المأموم القراءة فيما به فيه الامام بالفراة“

امام دارقطنی اور امام بیہقی نے امر بن عمر بن عامر اور سعید بن ابی عروبہ کی روایت میں سالم بن نوح کو ضعیف قرار دے کر متابعت کو ناقابل اعتبار قرار دینے کی کوشش کی ہے، لیکن علامہ بیہقی نے آثار السنن (ص ۱) میں اور مولانا سرفراز خان صاحب صفحہ ۱۶۳ و ۱۶۴) میں اس کا مسکت جواب دیکر سالم بن نوح کی روایت کو قابل استدلال قرار دیا ہے، واللہ اعلم ۱۲ رشید شریف سینی کان اللہ بوسہ اللہ۔

۱۵۱ علامہ بیہقی تعلیق التعلیق میں تحریر فرماتے ہیں ”قلت ثم ظفرت بصحیح ابی عروبة بتوفیق اللہ تعالیٰ فرہد فیہ متابعا لکرمہ سلیمان تیمی، قال سعد ثنا سہیل بن بکر الجندی قال سہیل بن بکر قال سعد ثنا ابو عبیدہ عن قتارۃ عن یونس بن جبیر عن خطان بن عبد اللہ الرقاشی عن ابی موسیٰ الاشعری قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قرأ الامام فانصتوا واذ قال غیر المغنوب علیہم ولا المضایین فقلوا آمین، انظر آثار السنن (ص ۸۷) باب فی ترک القراءة غلت الامام فی الجہریۃ ۱۲ مرتب حفظہ اللہ وعاہ“

۱۵۲ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت پر بھی بہ اختصار اس کی بات ہو کہ اس میں ”واذا قرأ فانصتوا“ کی زیادتی نقل کرنے میں ابو خالد احمر منفرد ہیں، سوادل تودہ بالاتفاق ثقہ ہیں، اور ان کا تفرّد مسخر نہیں، دوسرے نسائی (ج ۱ ص ۱۲۶) میں تأویل قولہ عز وجل واذا قرأ القرآن فلیسوا کما کانوا کما کانوا فی الجہنم کے تحت محمد بن سعد انساری نے جو ثقہ ہیں ان کی متابعت کی ہے، یہی وجہ ہے کہ امام مسلمؒ سے جب حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کی صحت کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے فرمایا ”ہو عندی صحیح“ (مسلم ج ۱ ص ۱۷۴)، بہر حال حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث بھی بے غبار ہے ۱۲ سیفی عفی عنہ

اس سلسلے میں حضرت شاہ صاحبؒ نے ایک عجیب تحقیق بیان فرمائی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ "انہ یصلیٰ الامام لیؤتم بہ" کی حدیث چار صحابہ کرامؓ سے مروی ہے، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ، حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ، ان میں سے حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابو موسیٰؓ کی حدیثوں میں "وإذا قرأ فأنتوا" کی زیادتی موجود ہے اور حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ کی حدیثوں میں یہ زیادتی موجود نہیں، احادیث کے تتبع اور غور کرنے سے اس کا سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حدیث دو مرتبہ ارشاد فرمائی، ایک مرتبہ "وإذا قرأ فأنتوا" بھی اس میں شامل تھا، اور ایک مرتبہ شامل نہیں تھا، پہلی مرتبہ آپؐ نے یہ حدیث سقوط عن الحسن کے واقعہ میں ارشاد فرمائی جب آپؐ نے بیٹھ کر نماز پڑھائی، صحابہ کرامؓ نے اس وقت آپؐ کے پیچھے کھڑے ہو کر نماز پڑھنی شروع کی، تو آپؐ نے ان کو بیٹھنے کا اشارہ فرمایا، اور نماز کے بعد یہ حدیث ارشاد فرمائی اور آخر میں فرمایا: "وإذا سلم جالساً فصلوا بصلواتنا، لمانی رواية عائشةؓ" اور حضرت انسؓ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: "وإذا سلم جالساً فصلوا قعوداً اجمعين" اس موقع پر چونکہ آپؐ کا اصل منشاء یہ مسئلہ بیان کرنا تھا کہ جب امام بیٹھ کر نماز پڑھا رہا ہو تو مقتدیوں کو بھی بیٹھ کر ہی نماز پڑھنی چاہیے، اس لئے آپؐ نے ذکر میں تمام ارکان صلوٰۃ کا استیعاب نہیں فرمایا، البتہ ضمناً بعض دوسرے ارکان کا بھی ذکر آگیا، بہر حال استیعاب چونکہ مقصد نہیں تھا اس لئے اس موقع پر آپؐ نے "وإذا قرأ فأنتوا" کا جملہ ارشاد نہیں فرمایا، پھر اس موقع پر چونکہ حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ دونوں موجود تھے، اس لئے انھوں نے "انہ یصلیٰ الامام لیؤتم بہ" کی حدیث کو "وإذا قرأ فأنتوا" کی زیادتی کے بغیر روایت کیا، اس موقع پر حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ مدینہ طیبہ میں موجود نہیں تھے، کیونکہ حافظ ابن حجرؒ کی تفسیر کے مطابق سقوط عن الحسن کا واقعہ شہر میں پیش آیا، اس وقت تک حضرت ابو ہریرہؓ مشرف باسلام نہیں ہوئے تھے، اس لئے کہ وہ شہر میں اسلام لائے، اسی طرح حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ بھی اُس وقت حبشہ

۱۱۱ منہاجی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۸۹) باب الامام یصلیٰ من قعود ۱۲

۱۱۲ ترمذی (ج ۱ ص ۲، ۳) باب ما جاء اذا صلى الامام قاعداً فصلوا قعوداً ۱۲

میں تھے۔ اور ابھی سہ ماہی میں حبشہ سے واپس آئے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ میں سے کوئی بھی سقوط عن الفرس کے موقع پر موجود نہیں تھے آپ سے واضح ہوتا ہے کہ یہ حضرات جس حدیث کی روایت کر رہے ہیں وہ سقوط عن الفرس کے واقعہ کے بہت بعد یعنی سہ ماہی میں یا اس کے بھی بعد ارشاد فرمایا گیا ہے، اور اس وقت چونکہ اس حدیث کا منشاء صرف بیٹھ کر نماز پڑھنے کا حکم بیان کرنا نہیں تھا بلکہ یہ قاعدہ کلیہ بیان کرنا تھا کہ مقتدی کو امام کی متابعت کرنی چاہیے، اس لئے اس موقع پر آپؐ نے تمام ارکان میں متابعت کا طریقہ بتایا، اور ”واذا قرأ فأنصتوا“ کا بھی اضافہ فرمایا، لہذا حضرت انس اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما کی حدیث کا واقعہ بالکل جدا ہے، اور اس کا سیاق بھی مختلف ہے، اور حضرت ابو ہریرہ اور حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہما کی اس حدیث کا سیاق اور واقعہ بالکل دوسرا ہے، اور پہلے واقعہ میں ”واذا قرأ فأنصتوا“ کے موجود نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ حضرت ابو موسیٰؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں بھی یہ یادتی ضعیف ہو۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث | حنفیہ کی تیسری دلیل اگلے باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے: ”انہ رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم انصرف من سلوۃ جہر فیہا بالقراءة فقال هل قرأ معی

مسند حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت میں ”واذا قرأ فأنصتوا“ کی زیادتی کو صحیح سمجھنے والے حضرات کی فہمیت مع حوالہ جات کتب احسن الکلام فی ترک القراءة خلف الامام (ج ۱ ص ۲۰۷ و ۲۰۸) میں ملاحظہ فرمائیں ۱۲، شیعہ شریعتی سلف باب ماجاء فی ترک القراءة خلف الامام اذا جہر بالقراءة (ترمذی ج ۱ ص ۶۵) ترمذی کے علاوہ یہ روایت حدیث کی دوسری معتبر کتب میں بھی موجود ہے، دیکھئے مؤطا امام مالک (ص ۶۹) ترک القراءة خلف الامام فیما جہر فیہ، نسائی (ج ۱ ص ۱۳۶) ترک القراءة خلف الامام فیما جہر فیہ، سنن ابن داؤد (ج ۱ ص ۱۲۰) باب من آی القراءة اذا لم یجہر سنن ابن ماجہ (ص ۶۱) باب اذا قرأ الامام فأنصتوا سنن کبریٰ، بیہقی (ج ۲ ص ۱۵۰) باب من قال یترک الاماموم القراءة فیما جہر فیہ الامام بالقراءة، کتاب القراءة خلف الامام للبیہقی (ص ۱۱، رقم الحدیث ۲۱۳) طبع ادارۃ احیاء السنۃ، گوجرانوالہ جزاء القراءة خلف الامام للبخاری (ص ۸۱ رقم الحدیث ۱۷۳) باب من مانع الامام القراءة فیما جہر فیہ یمر بالعادة ۱۲ مرتب جعلہ اللہ خادم السنۃ المطہرۃ وسہل لہ امر تخریج الاحادیث،

ماکت نے موطائیں اُن کی یہ روایت ذکر کی ہے، اور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ موطا کی تمام روایات صحیح ہیں،

اس حدیث پر شافعیہ نے دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ اس میں ”فانتھی الناس عن القراءة مع رسول الله سلی الله علیہ وسلم“ کا جملہ امام زہریؒ کا ادراج ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو اگر بالفرض یہ امام زہریؒ ہی کا ارشاد ہو تب بھی ظاہر ہے کہ امام زہریؒ نے یہ بات صحابہ کرامؓ کا عمل دیکھ کر ہی کہی ہوگی، دوسرے واقعہ یہ ہے کہ یہ امام زہریؒ کا ادراج نہیں بلکہ حضرت ابو ہریرہؓ کا قول ہے، جیسا کہ ابو داؤد میں ابن اسرح کے طریق میں اس کی تصریح ہے کہ: ”وقال ابن السرح فی حدیثہ قال معمر عن الزہری قال ابو ہریرۃ فانتھی الناس“ اور بعض حضرات کو اس جملہ کے مُدرج من الزہریؒ ہونے کا جو مغالطہ لگا ہے اس کا اصل سبب بھی ابو داؤد ہی سے واضح ہو جاتا ہے، چنانچہ امام ابو داؤدؒ آگے نقل کرتے ہیں: ”قال سفیان وتکلم الزہری بکلمۃ لم أسمعہا، فقال معمر انہ قال فانتھی الناس“ مطلب یہ کہ حضرت سفیانؒ فرماتے ہیں کہ جب امام زہریؒ نے اپنے حلقہ درس میں یہ حدیث بیان فرمائی تو ”مالی أنزع القرآن“ کے بعد کا جملہ میں سن نہ سکا، تو میں نے اپنے ہم سبق معمر سے پوچھا کہ استاذ نے کیا فرمایا؟ اس پر معمر نے کہا ”انہ قال فانتھی الناس“ چونکہ معمر نے جواب میں اس قول کی نسبت امام زہریؒ کی طرف فرمائی، تو اس سے بعض لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ یہ امام زہریؒ کا اپنا مقولہ ہے، حالانکہ درحقیقت وہ حضرت ابو ہریرہؓ کا قول ہے، — تیسرے ”فانتھی الناس عن القراءة“ کا جملہ حنفیہ کے استدلال کے لئے موقوف علیہ نہیں، بلکہ ان کا استدلال ”مالی أنزع القرآن“ سے ہی پورا ہو جاتا ہے،

اس حدیث پر تیسرا اعتراض امام ترمذیؒ نے کیا ہے، کہ خود حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے قرآن فاتحہ خلف الامام کے بائے میں فرمایا: ”اقرأ بھانی نفسک“

۱۵ (ص ۶۹) ترک القراءة خلف الامام فیما جہرفیہ ۱۲

۱۶ (ج ۱ ص ۱۲۰) باب من رأى العترة اذ الم یحیر ۱۴

۱۷ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۶۵) باب ما جاز فی ترک القراءة خلف الامام اذا جہر بالقراءة ۱۲

لیکن اس کا مفصل جواب پیچھے گزر چکا ہے، اور شافعیہ کے اصول کے مطابق تو امام ترمذی کا یہ اعتراض کسی بھی طرح صحیح نہیں ہوتا، کیونکہ شافعیہ کا اصول یہ ہے کہ "العبادة بساوی لا بساوی" یعنی اگر رادی کا فتویٰ اس کی روایت کردہ حدیث کے خلاف ہو تو شافعیہ حدیث پر عمل کرتے ہیں فتویٰ کو چھوڑ دیتے ہیں،

حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث | حنفیہ کی چوتھی دلیل حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: "قال قال

رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقرأه الا ما مله فرائضة" یہ حدیث صحیح بھی ہے، اور حنفیہ کے مسلک پر صریح بھی، کیونکہ اس میں ایک قاعدہ کلیہ بیان کر دیا گیا ہے کہ امام کی قراءت مقتدی کے لئے کافی ہو جاتی ہے، لہذا اس کو قرأت کی ضرورت نہیں، پھر اس حدیث میں مطلق قراءت کا حکم بیان کیا گیا ہے جو قراءت فائزہ اور قراءت سورۃ دونوں کو شامل ہے، لہذا دونوں میں امام کی قراءت حکماً مقتدی کی قراءت سمجھی جائے گی، لہذا مقتدی کا قراءت کو ترک کرنا "الاسلمة لمن ابرأ بقراءة الكتاب" کے تحت نہیں آتا،

حنفیہ کی اس دلیل پر متعدد اعتراضات کئے گئے ہیں:

① پہلا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ حنفیہ حدیث نے اسے موقف علی جابر قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ کسی قوی اور ثقہ رادی نے اسے مرفوع ذکر نہیں کیا۔

۱۔ الاصل ابن ماجہ فی سننہ (ص ۶۱) باب اذاعة الامام فانصدت او اخرج محمداً فی الموطا (ص ۹۸ و ۱۱۱) باب القراءة فی الصلاة خلف الامام وابن ابی شیبہ فی مسندہ (ج ۱ ص ۳۶) من ذكره القراءة خلف الامام، وعلی بن ابی نعیم فی مسندہ (ج ۲ ص ۱۳۶) باب القراءة خلف الامام، رقم الحديث ۲۷۹، والطحاوی فی شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۰۹) طبع رحیمہ دیوبند، باب القراءة خلف الامام والبیہقی فی سننہ الکبریٰ (ج ۲ ص ۱۶۰) باب من قال لا یقرأ خلف الامام علی الاطلاق، و فی کتاب القراءة خلف الامام (ص ۱۲۱) طبع اذاعة احیاء السننہ گوچرانوالہ، باب ذکر اخبار یحییٰ بہا من زعم ان لا قراءة خلف الامام بحال، ذکر خبر ورفیہ عن جابر بن عبد اللہ الزہری، وانما یجوز ان لا یقرأ فی سننہ (ج ۱ ص ۲۰۳ و ۲۰۵) باب ذکر قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان له الامام الخ ۱۲ رشید شریف ارشدہ اللہ لما یحبہ ویرضاه ووفقہ لا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سفیان ثوریؒ اور شریک وغیرہ اسے مروی روایت کرتے ہیں، لہذا یہ اعتراض قابل اعتناء نہیں۔

② دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث عبداللہ بن شداد بن ابیہاد عن جابر بن عبداللہ کے طریق سے مروی ہے، اور عبداللہ بن شداد کا سماع حضرت جابرؓ سے ثابت نہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن شداد بن ابیہاد صحابی ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے ”الاصابہ“ میں لکھا ہے کہ ”لہ رؤیة“ لہذا یہ حضرت جابرؓ کے معاصر ہیں، اگرچہ صفار صحابہ میں سے ہیں چنانچہ یہ حدیث صحیح علی شرط مسلم ہے، اور اگر بالفرض حضرت عبداللہ بن شداد کا سماع حضرت جابرؓ سے نہ ہو تب بھی یہ حدیث زیادہ سے زیادہ مرسل صحابی ہوگی، اور مرسل صحابی باجماع حجت ہے،

③ تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ دارقطنیؒ وغیرہ میں یہ حدیث ”عبداللہ بن شداد عن ابی الولید عن جابر بن عبداللہ“ کے طریق سے مروی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن شداد نے یہ حدیث براہ راست حضرت جابرؓ سے نہیں سنی تھی، بلکہ بیچ میں ابوالولید کا واسطہ ہے، اور ابوالولید مجہول ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ ابوالولید خود حضرت عبداللہ بن شداد کی کنیت ہے، دراصل روایت یوں تھی ”عن عبداللہ بن شداد بن ابیہاد ابی الولید عن جابرؓ“ کسی کتاب نے غلطی سے ”ابی الولید“ سے پہلے لفظ ”عن“ کا اضافہ کر دیا، لہذا حقیقت یہ ہے کہ عبداللہ بن شداد اور حضرت جابرؓ کے درمیان کوئی واسطہ نہیں،

④ چوتھا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کا مدار امام ابو حنیفہؒ، حسن بن عمارہؒ

۱۔ وقال العلامۃ الآوسی فی زیر المعانی (المجلد الخ من الجزء التاسع ص ۱۵۱، سورة الاعراف رقم الآیۃ ۲۰۴)،
فہو لا سفیان وشریک وجریر وابو الزبیر رفعہ بالسنن الصحیحۃ فبطل عدم فہم فہم لم یرفعہ وولفہ والشفۃ وحب قبولہ لان
الرفع زیادۃ وزیادۃ الشفۃ مقبولۃ فکیف ولم یرفعہ، ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ،

۲۔ کافی سنن الدارقطنی (ج ۱ ص ۳۲۳) باب ذکر قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لا امام الخ ۱۲

۳۔ (ج ۱ ص ۳۲۵، رقم الحدیث ۱۲۴)

۴۔ چنانچہ امام دارقطنیؒ اپنی سنن (ج ۱ ص ۳۲۳) میں باب ذکر قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لا امام الخ کے تحت امام ابو حنیفہؒ کے طریق سے حضرت جابرؓ کی مذکورہ روایت کو تخریج کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”لم یسندہ عن موسیٰ بن ابی عائشہ“

غیر ابی حنیفہؒ والحسن بن عمارہؒ وہما ضعیفان ۱۲ مرتب عنی عنہ ۵۔ کافی سنن الدارقطنی (ج ۱ ص ۳۲۵، رقم ۱۲۵)

عن ابن بن سالم عن ابی الزبیر عن جابر رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال قل من کان له امام فقرأتہ له قراءة»

اس پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ حسن بن صالح کا سماع ابو الزبیر سے نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ حسن بن صالح کی ولادت سنہ ۷۷ میں ہوئی، اور ابو الزبیر کی وفات سنہ ۲۸ میں، لہذا دونوں میں معاشرت ثابت ہے، جو امام مسلم کے نزدیک صحت حدیث کے لئے کافی ہے،

(۲) اس حدیث کا دوسرا طریق مسند عبد بن حمید میں اس سند سے مروی ہے، حدیثنا ابو نعیم حدیثنا حسن بن صالح عن ابی الزبیر عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ علامہ آکوسی نے اس کو صحیح علی شرط مسلم قرار دیا ہے،

(۳) مسند احمد بن منیع میں یہ حدیث اس سند سے آئی ہے؛ "اخبرنا اسحق الازرق حدیثنا سفیان، تریاق عن موسی بن ابی عائشة عن عبد اللہ بن شداد عن جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ"

یہ سند سلسلۃ الذہب ہے، اور صحیح علی شرط شیخین ہی، کیونکہ اسحق الازرق صحیحین کے رجال میں سے ہیں، سفیان ثوری محتاج تعارف نہیں، شریک مسلم کے رجال میں سے ہیں اور موسی بن ابی عائشہ صحاح ستہ کے مشہور ثقہ راوی ہیں،

(۴) مصنف عبد الرزاق میں یہ حدیث اس طرح مروی ہے؛ "عبد الرزاق عن الثوری عن موسی بن ابی عائشة عن عبد اللہ بن شداد بن الہاد اللیثی قال صلی اللہ علیہ وسلم الخ"

باب صفة الصلاة ۱۲ مرتب

۱۔ احسن الکلام (ج ۱ ص ۲۷۸) بحوالہ تذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۱۱۹) ۱۲

۲۔ شرح المعانی (ج ۵ ص ۱۵۱) الجزء التاسع سورة الاعراف رقم الآية ۲۰۴ وفتح القدير (۲۳۹) فصل في القراءة

۳۔ فتح القدير للشيخ ابن الهمام (ج ۱ ص ۲۳۹) فصل في القراءة في باب صفة الصلاة، شرح المعانی الجزء الخامس

الجزء التاسع ص ۱۵۱ سورة الاعراف رقم الآية ۲۰۴ مرتب

۴۔ وقال صاحب اعلام السنن في كتابه (ج ۲ ص ۷۰) باب قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلکم تتقون جابر بن عبد الله

السند وشريك فختلف فيه اخرج له مسلم في المتابعات وقد تابعه الثوري الخ ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۲ ص ۱۳۶) باب القراءة خلف الامام، رقم الحديث ۱۲، ۲۷۹، ۱۲

صلی اللہ علیہ وسلم الظہور والعصر فبعل رجل یقرأ خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم ورجل ینہی فلما سئل قال یا رسول اللہ کنت اقرأ وکان ہذا ینہانی فقل
لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ امام فان قراءۃ الامام لہ
قراءة۔ اس روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم چہری اور سری دونوں قسم کی نمازوں
کے لئے عام ہے،

یہ تمام طرق بالکل صحیح ہیں، اور ان میں سے کسی میں بھی جابر جعفی، حسن بن عمارہ، اور
لیث بن ابی سلیم حتیٰ کہ امام ابو حنیفہ تک کا واسطہ نہیں ہے،
پھر جیسا کہ ہم نے عرض کیا کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی ثقاہت پر یوں کلام نہیں
کیا جاسکتا اور ان کی تضعیف خود جاح کے وقار کو مجروح کرتی ہے، لہذا ان کی روایت پر بھی
شبہ نہیں کیا جاسکتا، اور امام ابو حنیفہؒ نے حضرت جابرؓ کی حدیث جابرہ ہی اور اس جیسے دیگر
ضعیف و اذیۃ کے واسطہ کے بغیر روایت کی ہے۔

پھر خود حضرت جابرؓ کے اپنے ایک ارشاد سے اُن کی حدیث کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ امام
ترمذیؒ فرماتے ہیں: "حدثنا اسحاق بن موسى بن الانصاري حدثنا معن حدثنا مالك
عن ابی نعیم وھب بن کیسان انه سمع جابر بن عبد اللہ يقول من صلی رکتہ
لم یقرأ فیہا بآمر القرآن فلم یصل الا ان یکون وراء الامام" "هذا حدیث حسن صحیح،
پھر اس حدیث کا ایک شاہد احقر کو خطیب بغدادیؒ کی تاریخ بغداد میں دستیاب ہوا،
انہوں نے محمد بن احمد بن فضالہ المروزی کے ترجمہ میں یہ حدیث حضرت ابن عمرؓ سے نقل
کی ہے، روایت کی سند اس طرح ہے: "اخبرنی ابو القاسم الازھوی نا علی بن

۱۔ النظر الموطأ للامام محمد (ص ۹۸) باب القراءة فی السلوۃ خلف الامام وغیرہ ۱۲

۲۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۶۶) باب ما جاز فی ترک القراءة خلف الامام اذا جہر بالفتراءۃ ۱۲

۳۔ امام طحاویؒ نے اس کو مرفوعاً بھی تخریج کیا ہے، جس کی سند یہ ہے: "حدثنا بحر بن نصر قال حدثنا یحییٰ

ابن سلام قال حدثنا مالک عن وھب بن کیسان عن جابر بن عبد اللہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ شرح معانی

الآثار (ج ۱ ص ۱۰۴) باب القراءة خلف الامام ۱۲ مرتب عنی عنہ

۴۔ (ج ۱ ص ۹۸ و ۹۹)

عمر الفداء ابو جعفر محمد بن احمد بن محمد فضالة الروزی نا احمد بن علی ابن سلمان المروزی نا محمد بن عبد الله نا خارجة عن ابيہ، عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلی الله علیہ وسلم من کان له امام الخ، اس کی سند میں خارجہ تک تمام رواۃ ثقافت ہیں، البتہ اس سے نیچے کے راویوں کی تحقیق کا احقر کو موقع نہ مل سکا البتہ مطہر امام محمد میں حضرت ابن عمر کا یہ اثر مروی ہے: ”من صلی خلف الامام کفته قراءة“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ بالا حدیث بے اصل نہیں، اور اسے

جلد ۱ ص ۱۸۱، باب القراءة فی الصلاة خلف الامام ۱۲

کہ حضرت ابن عمرؓ کی یہ حدیث امام بیہقی نے بھی کتاب القراءة (ص ۵۰، ۵۸، ۱۵۸، رقم ۳۷۲) میں ذکر نہیں آخر صحیح بہ من کرہ القراءة خلف الامام و بیان ضعفہ و خطا من اخطا فی رفعہ کے تحت مرفوعاً تخریج کیا ہے ”اخرنا ابو عبد الله الحافظ اخبار فی البیہقی عن ابی عبد الله المحمّد بن محمد البرزّی ثنا ابو بکر احمد بن محمد بن عمر ثنا ابو عبد الرحمن بن محمد بن احمد التیمیسی نا سید بن سعید ابو محمد حفظاً نا علی بن مسہر عن عبید الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر عن النبی صلی الله علیہ وسلم من کان له امام الخ،

امام بیہقی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”اخرنا ابو عبد الله الحافظ قال سمعت ابا عبد الله البرزّی یقول سمعت المنکدری یقول سمعت ابا عبد الرحمن التیمیسی یقول هذا استجر الله تعالی ان اضرب علی حدیث، سو بد کلمہ من اجل ہذا الحدیث الواحد فی القراءة خلف الامام، قال الامام احمد سید بن سعید تغیر فی آخر عمرہ و کثرت المناکیر فی حدیثہ و ہذا الحدیث عند اصحاب عبید الله بن عمر موقوفاً غیر مرفوع، انتہی کلام البیہقی،

لیکن مولانا سرفراز خان صاحب صفدر دامت برکاتہ نے احسن الکلام (ج ۱ ص ۲۹۵ و ۲۹۶) میں اس کا تفصیلی جواب دیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ سید بن سعید ثقہ راوی ہیں، اکثر حضرات نے انکی توثیق کی ہے، مثلاً امام مسلم، امام ابو داؤد، علامہ ذہبی، علامہ بغوی، سائر جزرہ، محدث عجلی اور امام دارقطنی وغیرہ بلکہ مسلم بن ناسم نے ان کو ڈبل ثقہ قرار دیا ہے، اور بیہقی امام احمد سے نقل کرنے میں کہ مجھے ان میں کسی کا کلام معلوم نہیں ہوا، ان کے برعکس معدودے چند افراد نے اگرچہ ان پر جرح بھی کی ہے، لیکن اس کی وجہ سے زیادہ سے زیادہ مختلف فیہ رواۃ میں ان کا شمار ہوگا، اور جمہور کی توثیق کی روشنی میں ان کی حدیث کم از کم حسن ضرور ہوگی، واللہ اعلم ۱۲ رشید شرف غفر الله لہ و لوالدہ

حضرت جابرؓ کی حدیث کے لئے بطور شاہد پیش کیا جا سکتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ حضرت جابرؓ کی حدیث بلاشبہ صحیح اور ثابت ہے، اور اس پر عائد کئے جانے والے تمام اعتراضات با رد اور غیر درست ہیں، اور مختلف اسانید و طرق اور متابعات و شواہد کی موجودگی میں اس روایت کو ضعیف یا ناقابل استدلال قرار دینا انصاف سے بہت بعید ہے، واللہ الموفق للصواب،

مسک احناف اور شاہ کرامؒ | مختلف فیہ مسائل میں فیصلہ اس بنیاد پر بھی ہوتا ہے کہ اس بارے میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا مسلک اور معمول کیا تھا، اس منہج سے اگر دیکھا جائے تو بھی حنفیہ دہلہ

۵۔ نیز امام طبرانی نے معجم کبیر میں حضرت ابو الدرداءؓ کی روایت تخریج کی ہے۔ اسے بھی شاید بلکہ وسیلے مستقل کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے: ”وعن ابی الدرداءؓ قال سأل رجل النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ! انی کل صلوۃ قراۃ قال نعم فقال رجل من القوم وجب ہذا فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما اری الا ما کان کافیا“ علامہ سیوطی ”مجمع الزوائد“ (ج ۲ ص ۱۱۰) باب القراۃ فی الصلوۃ میں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”قلت ردی ابن ماجہ منہ الی قولہ وجب ہذا رواہ البزانی فی البکیر“ علامہ سیوطی ”مجمع الزوائد“ (ج ۱ ص ۳۳۲ و ۳۳۳) باب من ذکر قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لا امام اے کے تحت امام دارقطنی نے بھی یہ روایت تخریج کی ہے جس میں حضرت ابو الدرداءؓ فرماتے ہیں: ”فتال لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکنت اقرب القوم الیہ ما اری الا ما اذا ام الفیم الا کفایم“ حضرت ابو الدرداءؓ کی اس روایت کو امام نسائی نے اپنی سنن (ج ۱ ص ۱۴۶) میں ”اکتفاء المأموم بقراۃ الامام“ کے تحت اور امام سیوطی نے اپنی ”مجموعۃ کبیری“ (ج ۲ ص ۱۰۳) میں باب من قال لا یقرأ خف الامام عہدہ سلف کے تحت اس روایت کو تخریج کیا ہے امام نسائی، امام دارقطنی اور امام سیوطی نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ حدیث حضرت ابو الدرداءؓ سے پر موقوف ہے اور اس کو مرفوع بیان کرنے میں زید بن حباب کے عاملی کی ہے،

لیکن یہ اعتراض کسی صورت درست نہیں، اس لئے کہ زید بن حباب باتفاق تشریح اس لئے اکتفاء نہیں ہی اس کو مرفوع بیان کرتے تو بھی حدیث مرفوع سمجھی جاتی، پھر جبکہ وہ اس کو مرفوع بیان کرنے میں متعذر دیکھی نہیں، کیونکہ ابوصالح کاتب یثیب بھی اسے مرفوعاً ہی روایت کرتے ہیں، انظر السنن الکبری للبیہقی (ج ۲ ص ۶۱) تفصیلی جواب کے لئے دیکھئے احسن النظام (ج ۱ ص ۲۹۱ و ۲۹۲) واللہ الموفق للصواب، ۱۲۔ رشید اشرن عفی عنہ

بھاری نظر آتا ہے، اور بہت سے آثار صحابہ ان کی تائید میں ملتے ہیں،

علامہ عینیؒ نے عمدة القاری میں لکھا ہے کہ تراویح القراءۃ خلف الامام کا مسلک تقریباً انہی صحابہ کرامؓ سے ثابت ہے جن میں سے متعدد صحابہ کرام اس سلسلہ میں بہت متشدد تھے یعنی خلفاء اربعہؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت جابرؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ

۱۵ امام عبدالرزاقؒ فرماتے ہیں: أخبرنی موسیٰ بن عقبہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والو کبر و عمر و عثمان کنا یسبون عن التراويح خلف الامام (مصنف، عبدالرزاق (ج ۲ ص ۱۳۹، تحت رقم ۲۸۱۰، باب القراءۃ خلف الامام) — نیز مصنف (ج ۲ ص ۱۳۹، رقم ۲۸۰۶) ہی میں ایک دوسرا اثر مروی ہے: ”عن داؤد ابن قیس عن محمد بن عجلان قال قال علیؓ من قرأ مع الامام فلیس علی الفطرۃ قال وقال ابن مسعودؓ ملی فوہ تراباً، قال وقال عمر بن الخطاب لیس ودرت ان الذی یقرأ خلف الامام فی فیہ حجر ۱۲ رشید اشرف زادہ اللہ علماء عملاً، ۱۷ وعن ابی داؤد قال جاء رجل الی ابن مسعودؓ فقال اقرأ خلف الامام، قال انصت للقرآن فان فی الصلوۃ شغلاً و سیلک ذلک الامام (قال البیہقی) رواہ الطبرانی فی الکبیر والارسط و رجالہ موثعون، (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۱۱) باب التراويح فی الصلوۃ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۸ ان کا اثر مؤطاً امام محمدؒ (ص ۱۰۱ و ۱۰۲) باب القراءۃ فی الصلوۃ خلف الامام میں مروی ہے فرماتے ہیں ”و درت ان الذی یقرأ خلف الامام فی فیہ حجر“ اس کی سند پر اعتراضات و جوابات کی تفصیل حسن الکلام (ج ۱ ص ۳۱۶ تا ۳۲۰) میں ملاحظہ فرمائیں، ۱۲ مرتب عافہ اللہ ورعہ

۱۹ حدیثنا عمر بن محمد بن زید عن موسیٰ بن سعد بن زید بن ثابت یحدثہ عن جدہ انه قال من قرأ خلف الامام فلا سلوۃ لہ، مؤطاً امام محمدؒ (ص ۱۰۲) باب القراءۃ فی الصلوۃ خلف الامام ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۰ مالک عن ابی نعیم و سب بن کیسان انہ سمع جابر بن عبد اللہ یقول ”من صلی رکعتہ لم یقرأ فیہا بام القرآن فلم یصل الاوراء الامام“ مؤطاً امام مالکؒ (ص ۶۶) ماجاء فی أم القرآن ۱۲ مرتب غفرلہ

۲۱ مالک عن نافع ان عبد اللہ بن عمرؓ بیان اذا سئل هل یقرأ احد خلف الامام قال اذا صلی احدکم خلف الامام فحبہ قراءۃ الامام و اذا صلی وحده فلیقرأ قال وکان عبد اللہ بن عمر لا یقرأ خلف الامام (مؤطاً امام مالکؒ) ترک القراءۃ خلف الامام فیہا جہر فیہ ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ وغیرہم رضوان اللہ علیہم اجمعین،
 ہذا آخر ما اردنا ایرادہ فی ہذا الباب ولہذا البعث تفصیل مطولة
 مبسولة فی موضعہا و فی ہذا القدر کفایۃ للطالبین انشاء اللہ تعالیٰ،
 واللہ الموفق للصواب الیہ المرجع والمآب

۱۰۱۔ ابابکرؓ قال قلت لابن عباسؓ ان اردنا ان یبین بدی فقارہ، شرر معانی الآثار رج ۱ ص ۱۰۰،
 باب التزارة خلف الامام ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرۃ،
 ۱۰۲۔ اس مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے (۱) اعلا بسنن (۲) ص ۲۲ تا ص ۱۱، باب قولہ تعالیٰ
 واذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا الخ (۳) معارف السنن رج ۳ ص ۸۳ تا ۲۱، باب ما جاء فی التزارة
 خلف الامام (۴) فائزہ الکلام فی الفسرة خلف الامام (اردو) لصاحب اعلا بسنن، (۵) حسن العلام
 فی ترک القزارة خلف الامام (اردو) مؤلفہ مولانا محمد سر فراز خان صاحب صفدر مدظلہم ۱۲ مرتب عنی عنہ

بنا ما جاء اذا دخل احدكم المسجد فليركع ركعتين

”اذا جاء احدكم المسجد فليركع ركعتين“ راؤد ظاہری کے نزدیک حدیث باب میں ”فلیركع ركعتين“ کا امر وجوب کے لئے ہے، جبکہ جمہور اس کو استحباب کے لئے مقرر دیتے ہیں۔

”قبل ان یجاء“ یہ تحیۃ المسجد کے وقت مستحب کا بیان ہے، چنانچہ حنفیہ کا مسابک یہ کہ کہ جلوس سے تحیۃ لمسی فوت نہیں ہوتی، بلکہ جلوس کے بعد بھی پڑھ سکتا ہے، جبکہ شوافع اس کے قائل ہیں کہ جلوس سے تحیۃ المسجد فوت ہو جاتی ہے،

حنفیہ کا استدلال حضرت ابوذرؓ کی روایت سے ہے فرماتے ہیں: ”سئلت عنہما عن الله صلى الله عليه وسلم وهو في المسجد فقال لا يابذركم صليت، قلت لا، قال فمقدم فصل ركعتين“

پھر اگر تحیۃ المسجد کا موقع نہ ملے تو اسے چاہئے کہ ایک مرتبہ ”سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر“ پڑھ لے، واللہ اعلم،

۱۵ و قد باب ابن مزم من الظاہریۃ الی عدم الوجوب کما فی الفتح (امی فتح الباری، ج ۱ ص ۲۴۷) کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۹۲) ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۶ جمہور راؤد ظاہری کی سند تمام اسناد میں کو استحباب پر محدود کرنے میں اس لئے کہ اگر تحیۃ المسجد واجب ہوتی تو صحابہ کرامؓ اس کے پڑھنے کا بھی اہتمام فرماتے، حالانکہ ان کا عام معمول تحیۃ المسجد پڑھنے کا نہ تھا، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۴۰) میں ”من رخص ان یمر فی المسجد ولا یصل فیہا“ کے تحت مرقی ہے، ”حدثنا ابو بکر قال حدثنا عبد العزيز بن محمد الدردی عن زید بن اسلم قال کان اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم یدخلون المسجد ثم یخرجون ولا یصلون ورایت ابن عمر یفعل“ رشید اشرف ارشد اللہ لما یحجہ یرضاً ودفقہ لا ۱۷ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۴۰) من کان یقول اذا دخلت المسجد فصل ركعتين ۱۲

۱۸ رشید اشرف ارشد اللہ فی البدایہ، کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۹۵) ۲ مرتب عنی عنہ

۱۹ قال ابو طالب فی الفوت ”کما فی رد المحتار ونجۃ السیر الی ارام الطواف، کما ذکرہ الثانی، فی شرح المناکح الملتقط من معارف النور (ج ۳ ص ۲۹۵ و ۲۹۶) ۱۲ مرتب عنی عنہ

باب ماجاء فی کراهیۃ ان یتخذ علی القبر مسجدا

عن ابن عباس قال لعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رابواہم القصورۃ موقوفہ
یوم القبر کے بارے میں امام بائین کے دورہ اہل بیت میں ایک روایت تھی کہ موقوفہ کی جواری
نہیں رہا تھا میں نے تحقیق یہ کہ موقوفہ سے اہل بیت کے پرہیزگاروں کو نہایت زیادہ
ہر طرف سے موقوفہ ہے اور ان پرہیزگاروں کو نہایت زیادہ موقوفہ سے زیادہ زیادہ
ہے کہ ان خواتین کے لیے موقوفہ ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو وہ بظاہر اس وقت سے متعلق ہے جب زیارت قبور
مطلقاً ناجائز تھی جیسا کہ اس ممانعت اور پھر اس کے منسوخ ہونے کا علم حضرت بریدہؓ کی روایت
سے ہوتا ہے، "كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزددوها" بہر حال زیارت قبور کی ممانعت
منسوخ ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ یہ نسخ اور "زدودا" کا حکم رجال و نساء دونوں ہی کے لئے ہے
کیونکہ قرآن و حدیث میں بکثرت احکام بیان کرتے ہوئے صیغہ مذکر سے خطاب کیا گیا ہے جبکہ
باتفاق ان احکام میں عورتیں بھی شریک ہیں،

وَالْمُتَعَذِّلِينَ عَلَيْهِمَا الْمَسَاجِدُ" امام احمدؒ اور ظاہر یہ کہ نزدیک قبر کی طرف رخ کر کے
نماز پڑھنا حرام ہے جبکہ جمہور کے نزدیک مکروہ ہے، اور یہی حکم قبر پر کھڑے ہو کر نماز پڑھنے
کا ہے، حدیث باب کا محمل یہی دو صورتیں ہیں، لیکن اگر قبرستان میں نماز کے لئے کوئی الگ
جگہ بنادی گئی ہو تو وہ اس میں داخل نہیں،

وَالسُّجُجُ" چراغ جلانا اگر مردوں کو نفع پہنچانے کی نیت سے ہو تو ناجائز ہے اور
یہاں یہی مراد ہے، البتہ زائرین کی آسانی کے لئے روشنی کرنے میں مضائقہ نہیں بشرطیکہ
اسراف کی حد تک نہ پہنچے،

باب ما جاء في النوم في المسجد

"كنا ننام على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسجد ونعز شبا"

۱۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۱۱) فی آخر کتاب الجنائز ۱۲

۲۔ یکرہ ان یبنی مسجد علی القبر وقال البیہقی والرازی ان یسوی القبر مسجد فیصلی فوفہ، الملتقط من مدارج ابن
(ج ۲ ص ۳۰۵) ۱۲ مرتب عنی عنہ

مہمور فقہاء کے نزدیک مسجد میں سونا مکروہ ہے، امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہی ہے، اور یہی مذہب حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت طاؤسؓ، حضرت مجاہدؒ اور امام اوزاعیؒ سے بھی منقول ہے، اسانی عمائد الفوی (ج ۲ ص ۲۱۸) البتہ معتکف اور مسافر کے لئے رجب ابانہ ضروری ہے، اور اسی حکم میں وہ شخص بھی داخل ہے جس کا کوئی گھر نہ ہو، البتہ مذہب اہل بیت علیہم السلام نے فرمایا کہ مسافر کو بھی یہ پابندی کہ جب اس کا مسجد میں سونے کا ارادہ ہو تو وہ اعتکاف کی نیت کرے، چنانچہ فرماتے ہیں: «وَأُولَٰئِكَ يُنَوِّى الْعَتَاكُفَ لِيُخْرِجَ مِنْ أَرْبَعٍ» (کبیری شرح منیة ص ۶۱۲) اور علامہ شامیؒ نے فتاویٰ عالمگیریہ سے نقل کر کے اس حکم کو مسافر اور غیر مسافر دونوں کے لئے عام رکھا ہے کہ جب کسی کا مسجد میں سونے کا ارادہ ہو وہ اعتکاف کی نیت کرے، اور پہلے مسجد میں جا کر کچھ عبادت کرے، پھر ہو رہا ہے کرے (رد المحتار، ص ۴۴۲ ج ۱)

البتہ امام شافعیؒ کے مسلک میں نوم فی المسجد مطلقاً جائز ہے، وہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، نیز علامہ نوویؒ نے شرح المہذب میں نقل کیا ہے کہ مسجد میں سونا اصحاب صفہؓ، غزیینؓ، حضرت علیؓ اور حضرت صفوان بن امیہؓ وغیرہ صحابہؓ سے ثابت ہے، جہوں تمام واقعات کی حالت میں مسافرت پر مجبور کرتے ہیں، اور حضرت ابن عمرؓ اگرچہ مسافر نہ تھے، لیکن ان کا کوئی گھر نہ تھا، چنانچہ صحیح بخاری میں حدیث باب کے ساتھ یہ الفاظ موجود ہیں: «وَحُوثَابٌ، أَعْرَبُ، أَهْلُ لَهْ» اور علامہ بنوریؒ نے مسند دارمیؒ کے حوالے سے

-
- ۱۵۰ کافی ردایہ: حنفی بن قیس عن ابن عباسؓ فی سننہ ص ۵۵) باب النوم فی المساجد فی روایۃ سلیمان بن یسار عن ابن ابی شیبہؒ فی مصنفہ (ج ۲ ص ۸۴ و ۸۵) فی النوم فی المساجد، مرتب غنی عنہ الحنفی والجللی،
 ۱۵۱ ان سے متعلقہ روایت احقر کو اپنی ناقص تلاش سے نہ مل سکی ۱۲ مرتب غنی عنہ
 ۱۵۲ کافی ردایہ: سہیل بن سعد عن البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۶۳) باب نوم الرجال فی المساجد ۱۲ مرتب غنی عنہ
 ۱۵۳ اپنی ناقص تلاش سے احقر کو ان سے متعلقہ روایت نہ مل سکی ۱۲ مرتب غنی عنہ
 ۱۵۴ (ج ۱ ص ۶۳) باب نوم الرجال فی المساجد ۱۲

وَعَنِ الْبَيْعِ وَالْإِشْرَاءِ فِيهِ" اس کی کراہت پر اتفاق ہے،

بَابُ التَّسْبِيحِ: النَّاسُ فِيهِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ قَبْلَ الصَّلَاةِ، بعض حضرات کے نزدیک اس نہی کی علت خود اس ہیئت کی کراہت ہے، جبکہ بعض کے نزدیک اس کی علت خطبہ سننے میں رکاوٹ کا پیدا ہونا ہے، پہلی صورت میں یہ حکم ہر وقت کے لئے عام ہوگا، اور دوسری صورت میں وقت خطبہ کے ساتھ مخصوص، والثانی اظہر، واللہ اعلم

باب ماجاء فی المسجد الذی اُسِّس علی التقویٰ

أَمْتَرِي رَجُلًا مِّنْ بَنِي خَدْرَةَ وَرَجُلًا مِّنْ بَنِي عَمْرِو بْنِ عَوْفٍ فِي الْمَسْجِدِ الَّذِي أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَىٰ فَقَالَ الْخَدْرِيُّ هُوَ مَسْجِدُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْآخَرُ هُوَ مَسْجِدُ قِبَاءَ فَاتِيَارَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي ذَلِكَ نَقَالَ هُوَ هَذَا أَيْعَنِ مَسْجِدَهُ وَفِي ذَلِكَ خَيْرٌ كَثِيرٌ

اس حدیث سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ "لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَىٰ" سے مراد مسجد نبوی ہے، جبکہ جمہور مفسرین اس کے قائل ہیں کہ اس سے مراد مسجد قبا ہے، اس لئے حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ آیت، تو مسجد قبا ہی کے بارے میں نازل ہوئی تھی، لیکن اس حدیث میں آپ نے القول بانسوجب کے طور پر مسجد نبوی کو بھی مسجد اُسس علی التقویٰ قرار دیا، "انقون بانسوجب" کا مطلب یہ ہے کہ جو صفت کسی آدمی میں ثابت کی گئی ہو اسے اعلیٰ میں بطریق اولیٰ ثابت کیا جائے، اور یہ بلاغت کی اصطلاح ہے،

درحقیقت دونوں صحابیوں میں سے ایک صحابی کے انداز سے آپ نے یہ محسوس فرمایا کہ وہ مسجد نبوی کو "اُسِّسَ عَلَى التَّقْوَىٰ" کا مصداق نہیں سمجھے، اس لئے آپ نے جواب علی اسلوب الحکیم دیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ آیت اگرچہ مسجد قبا کے بارے میں نازل ہوئی

۱۔ جواز الفقہاء البیوع والشراء فی المسجد للعتاکت من غیر ان یحضر البیوع کما فی مآثور الحنفیہ، (معارف السنن ج ۲/۲۱۳) ۱۲

۲۔ تملق القوم ائی جلسوا حلقة ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ فعن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما والضمماک انه مسجد قباء (روح المعانی جلد ۶ جز ۱ ص ۱۹)

سورۃ توبہ رقم الآیۃ ۱۰۸ مرتب عفی عنہ

لیکن مسجد نبوی بھی بلاشبہ اس کا مصداق ہے،

باب ماجاء فی ائی المساجد افضل

”صلوة فی مسجدی هذا اخیر من الف صلوة فیہا سواہ“ ایک روایت^۱

میں پچاس ہزار کا ذکر ہے، لیکن سند ایک ہزار والی روایت زیادہ راجح ہے، اور اگر پچاس ہزار والی روایت درست بھی مان لی جائے تو بھی دونوں حدیثوں میں کوئی تعارض نہ ہوگا، اس لئے کہ عدد اقل عدد اکثر کی نفی نہیں کرتا،

پھر علامہ نوویؒ اور محب طبری کا رجحان اس طرف ہے کہ یہ فضیلت مسجد نبوی کے اس حصہ کے ساتھ خاص ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں مسجد نبوی کا جزو تھا، جبکہ جمہور کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ یہ فضیلت صرف عبد نبوی کی مسجد سے متعلق نہیں، بلکہ جتنی توسیعات اس میں ہوئیں یا ہوں گی وہ بھی اس کے مصداق میں داخل ہیں، علامہ عینیؒ نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ یہاں اشارہ اور تسمیہ دونوں جمع ہو گئے ہیں، لہذا تسمیہ راجح ہوگا، جبکہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ درحقیقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو مسجد نبوی میں آپ کے بعد ہونے والے اضافوں کا علم تھا، لہذا آپ کا قول ”فی مسجدی ہذا“ آپ کے بعد ہونے والے تمام اضافوں کو شامل ہے، اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو خلفاء راشدین مسجد نبوی میں زیادتی کی اجازت نہ دیتے،

نیز حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ جب وہ مسجد نبوی میں اضافہ سے فارغ ہو گئے تو فرمایا

”ما من امر احسن من ان یؤتمن علیہ“ حدیث شاذیق ابو عبد اللہ اللہ اللہ فی عن انس بن مالک قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوة الرجل فی بیتہ بصلوة و صلوة فی مسجد القبائل خمس وعشرون صلوة و صلوة فی المسجد الذی یجمع فیہ خمسائے صلوة و صلوة فی المسجد الاقصیٰ خمسین الف صلوة و صلوة فی مسجد نجشین ۱۰۰۰۰ و صلوة فی المسجد الحرام سمانۃ الف صلوة، سنن ابن ماجہ (ص ۱۰۲)، باب ماجاء فی الصلوة فی المسجد الجامع، و انظر مشکوٰۃ المصابیح (ج ۱ ص ۴۲)، باب المساجد و مواضع الصلوة فی آخر الفصل الثالث منہ ۱۲ رشید اشرف سیفی و فقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرۃ،

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اتي ذي الحليفة اكان منه“

”الاسبواب الحرام“ صحیح روایات سے مسجد حرام میں ایک لاکھ نمازوں کا ثواب ثابت ہے، لہذا اس استثناء کا صحیح مطلب یہ ہے کہ ”الا المسجد الحرام فانه افضل“۔ پھر یہ حدیث امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے جو مسجد نبوی کی نماز کو مسجد حرام کی نماز سے افضل قرار دیتی ہیں۔

”لا تشق الرحال الا الى ثلاثة مساجد مسجد الحرام ومسجدی هذا او مسجد الاقصی“ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ان تین مساجد کے سوا دنیا کی تمام مساجد فضیلت کے اعتبار سے برابر ہیں، لہذا حصول ثواب اور فضیلت کے لئے ان مساجد کے سوا کسی

۱۵ دُفار الوفا، بخبار دار المعطفی (ج ۲ ص ۲۹۴) فی آخر لفصل الثانی عشر فی زیادة عمر بن الخطاب، لیکن اس روایت میں عبد العزیز بن عمران متروک ہے، کما صرح بہ صاحب دُفار الوفا،

یزد فاما الوفا، ہی میں اسی مقام پر حضرت ابوہریرہؓ کی بھی مرفوع روایت مروی ہے، ان رسول صلی اللہ علیہ وسلم قال لبني هذا المسجد اني صنعاء كان مسجدی“ اس روایت کے بارے میں صاحب دُفار الوفا فرماتے ہیں، ”رُوی ابن شہبہ و یحییٰ والدیلمی فی مسند الفردوس بسند فیہ متروک“ بہر حال ان روایات کے ضعف کے باوجود ایک درجہ میں ان سے جمہور کے قول کی تائید ضرور ہو جاتی ہے ۱۲ رشید اشرف سیفی عفی عنہ

۱۵ والآیجوز من حیث الاستثناء ان یحون المراد انه مساو لمسجد المدينة او افضل او مفضل کما حکى الاحتمالات الثلاثة فی العمدة“ (ج ۳ ص ۶۸۶) عن ابن بطال والکرمانی، الملتقط من معارف السنن (ج ۳ ص ۳۲۲) بتغیر ۱۵ واجج مالک و من وافقه کما لفظ البدر العینی والقاضی عیاض من حدیث انس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اللهم اجعل بالمدينة ضعفی ما جعلت بکمة من البركة، رواه الشيخان ومن حدیث سیدنا عمر بن الخطاب موقوفاً علیہ فالصلوة فی مسجدہ صلی اللہ علیہ وسلم یضاعف ثلثی صلوة فی المسجد الحرام فیکون مائتی الف صلوة فی غیرہ، ہذا ملخص ما فی معارف السنن (ج ۳ ص ۳۲۶) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۵ البتہ مذکورہ تین مساجد کے بعد مسجد قبا، کو دوسری مساجد کے مقابلہ میں فصیلت حاصل ہے چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”من خرج حتی یأتی ہذا المسجد مسجد قبا، فصل فیہ کان عدل عمرۃ (ای عدل ثواب عمرۃ) نسائی (ج ۱ ص ۱۱۲) کتاب المساجد، فضل مسجد قبا، والصلوة فیہ، لہذا اس کا حکم بھی دوسری مساجد سے مختلف ہوگا، لیکن شہر رحال کے سلسلہ میں مساجد ثلاثہ کے ساتھ اس کو مستثنیٰ کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی، اس لئے کہ جو باقاعدہ سفر کرے گا وہ لا محالہ مسجد نبوی کی محبت سے سفر کرے گا، اور مسجد نبوی کی زیارت کے بعد مسجد قبا کی زیارت کیلئے باقاعدہ سفر کی ضرورت پیش نہیں آئے گی، اس لئے کہ مسجد قبا زیادہ دُور ہے۔

”الاسبواب الحرام“ صحیح روایات سے مسجد حرام میں ایک لاکھ نمازوں کا ثواب ثابت ہے، لہذا اس استثناء کا صحیح مطلب یہ ہے کہ ”الا المسجد الحرام فانه افضل“۔ پھر یہ حدیث امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے جو مسجد نبوی کی نماز کو مسجد حرام کی نماز سے افضل قرار دیتی ہیں۔

اور مسجد میں نماز پڑھنے کی غرض سے رخصت سفر باندھنا بے فائدہ ہے،

زیارت قبور کے لئے سفر کی شرعی حیثیت

پھر حدیث مذکور کی بناء پر بعض حضرات نے زیارت قبور کے لئے سفر کرنے کو ناجائز قرار دیا ہے، اس مسلک کو سب سے پہلے قاضی عیاض مالکیؒ نے اختیار کیا، پھر ان کے بعد علامہ

ابن تیمیہؒ نے اس میں انتہائی تشدد اور نفاذ اختیار کیا، اور اس کی خاطر بہت سی مصیبتیں بھی اٹھائیں، یہاں تک کہ انھوں نے روضہ اطرک کی زیارت کے لئے بھی سفر کو ناجائز قرار دیا، اور فرمایا کہ اگر مسجد نبویؐ میں نماز پڑھنے کی نیت سے سفر کیا جائے اور پھر ضمناً روضہ اطرک کی بھی زیارت کر لی جائے تو اس کی اجازت ہے، لیکن خاص روضہ اطرک کی زیارت کی نیت سے سفر کرنا جائز نہیں،

لیکن جمہور نے علامہ ابن تیمیہؒ کے اس مسلک کو قبول نہیں کیا، اور اس کی تردید کی، بلکہ علامہ تفتی الدین سبکیؒ نے نو ”شفار السقام“ کے نام سے ان کی تردید میں ایک مفصل کتاب بھی لکھی ہے،

علامہ ابن تیمیہؒ کا استدلال حدیث باب سے ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حدیث باب میں استثناء مفرغ ہے، لہذا یہاں مستثنیٰ منہ محذوف ہے، اور تقدیر عبارت یوں ہے: ”لا تشد الرحال الا الى شيء الا الى ثلاثة مساجد“ لہذا حصول برکت اور حصول ثواب کے لئے سفر کرنا ان تین مساجد کے ساتھ مخصوص ہے، اور کسی قبر کے لئے سفر کرنا اس حدیث کی وجہ سے ممنوع ہوگا،

اس کے جواب میں جمہوریہ کہتے ہیں کہ استثناء تو بیشک مفرغ ہے لیکن تقدیر عبارت یوں نہیں ہے کہ ”لا تشد الرحال الا الى شيء الا الى ثلاثة مساجد“ کیونکہ اس تقدیر پر تو سفر جہاد، سفر طلب علم، سفر تجارت اور کسی عالم کی زیارت کے لئے بھی سفر کرنا ممنوع قرار پائے گا، جبکہ اس کا کوئی قائل نہیں، لہذا تقدیر عبارت دراصل یوں ہوگی لا تشد الرحال الى مسجد الا الى ثلاثة مساجد“ اور مقصد یہ ہے ان تین مساجد کے سوا کسی اور مسجد کی طرف اس نیت سے سفر کرنا درست نہیں کہ اس میں زیادہ فضیلت یا ثواب حاصل ہوگا، اور یہ تفسیر اس لحاظ سے بھی انسب ہے کہ استثناء مفرغ میں جب مستثنیٰ منہ محذوف نکالا جاتا ہے اس کو مستثنیٰ کے ساتھ کچھ مناسبت ضرور ہونی چاہئے، اور ہم نے

جو مستثنیٰ منہ محذورات نکال ہے وہ مستثنیٰ کے عین مناسب ہے، پھر اس کی تائید مسند احمد کی روایت سے بھی ہوتی ہے، جس میں یہ الفاظ ہیں؛ "لا ينبغي للمطوق ان يشد رحاله الى مسجد يستغني فيه الصلوة غير المسجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجدى هذا" چنانچہ علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری (ج ۳ ص ۶۸۲ و ۶۸۳) میں اور حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (ج ۳ ص ۵۳) میں جمہور کے مسلک پر اسی روایت سے استدل کیا ہے، یہ روایت شہر بن حوشب کے طریق سے مروی ہے، جن کے بارے میں علامہ عینیؒ فرماتے ہیں "وشہر بن حوشب وثقه جماعة من الاثمة" اور حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں "وشہر حسن الحديث وان كان فيه بعض الضعف" بہر حال اس حدیث کا زیارت قبور، طلب علم اور جہاد و تجارت کے اسفار سے کوئی تعلق نہیں،

پھر جہاں تک روضۃ اطہر کی زیارت کا تعلق ہے اس کی زیارت کی فضیلت کے بارے میں جتنی احادیث مروی ہیں مثلاً؛ "من زار قبری وجبت لہ شفاعتی" یا "من حج ولم یزرنی فقد جفانی" وغیرہ، سو اس مضمون کی اکثر احادیث ضعیف ہیں، لیکن امت کا

۱۵ معارف السنن (ج ۳ ص ۳۳۲) ۱۲

۱۶ الجامع الصغیر للسیوطی (طبع المكتبة الاسلامیة فیصل آباد پاکستان؛ ج ۲ ص ۱۷۱) برمز "عد" (ابن عدی فی الكامل) ورمز "ہب" (بیہقی فی شعب الایمان) عن انسؓ وضعفہ السیوطی برمز "ص"۔ وکن ذکر النبیؐ ہذہ الروایۃ مرویۃ عن ابن عمرؓ وقال رواہ ابن خزمیۃ فی صحیحہ والدارقطنی والبیہقی وآخرون واستادہ حسن، آثار السنن (۲) باب فی زیارۃ قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم، وقد أعرض عنی اسناد ہذہ الروایۃ لکن أجاب عنہ النیموی جواباً شافئاً ۱۱
۱۷ مرویۃ عن ابن عمرؓ "ذکرہ ابن عدی ابن حبان فی ترجمۃ النعمان والنعمان ضعیف جداً، کذا فی تلخیص البحر (ج ۲ ص ۲۶۷، تحت رقم ۱۰۷۵) کتاب الحج باب دخول مکۃ ولقیۃ اعمال الحج الی آخرہ، مرتب عنی عنہ

۱۸ البتہ چند احادیث صحیح یا کم از کم حسن ضروریں، (۱) مسند ابوداؤد طیالسیؒ (المجزء الاول) ص ۱۲ و ۱۳، طبع دائرۃ المعارف النظامیہ حیدرآباد دکن ۱۳۳۲ھ) میں حضرت عمرؓ کی روایت ہے؛ "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من زار قبری او قال من زارنی کنت لہ شفیعاً او شہیداً الخ" اس روایت کو حضرت عمرؓ سے

روایت کرنے والے تابعی "رجل من آل عمر" مجهول ہیں، لیکن یہی روایت حافظ ابن حجرؒ نے ابوداؤد طیالسیؒ ہی کے حوالہ سے المطالب العالیۃ (ج ۱ ص ۳۷۱، رقم ۱۲۵۳) میں کتاب الحج باب زیارۃ قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم، میں

تعالیٰ متواتر ان احادیث کے مفہوم کی تائید کرتا ہے، اور تعالیٰ متواتر مستقل دلیل ہے، اور پوری امت کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ مسجد نبوی کی نیت کرتے تھے نہ کہ روضہ اقدس کی "تاویل بار کے سوا کچھ نہیں، کیونکہ ایسا کون ہوگا جو ایک لاکھ نمازوں کا ثواب چھوڑ کر پچاس ہزار نمازوں کے ثواب کی طرف آئے، واقعہ یہ ہے کہ زائرین مدینہ کا اصل مقصد روضہ اقدس کی زیارت رہا ہے، چنانچہ علامہ ابن ہمام نے فتح القدیر میں اسی قول کو مختار قرار دیا ہے کہ زائرین روضہ اطہر کی زیارت کا قصد کریں، اور اسی کو حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے "المہند علی المفند" میں علماء دیوبند کا مسلک قرار دیا ہے، پھر اس میں بھی کلام ہوا ہے کہ روضہ اقدس کے علاوہ دوسری قبروں کی زیارت کے لئے سفر جائز ہے یا نہیں؟ علامہ شامی نے بعض شافعیہ سے نقل کیا ہے کہ وہ روضہ اقدس کے سوا کسی اور قبر کی زیارت کے لئے سفر کو منع کرتے تھے، اور اسے لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد کے حکم پر قیاس کرتے تھے، لیکن امام غزالی نے اس کی تردید کرتے ہوئے فرمایا: مذکورہ تین مساجد کے علاوہ تمام مسجدیں چونکہ فضیلت میں برابر ہیں، اس لئے وہاں ممانعت کی وجہ واضح ہے، کہ سفر کرنے سے کوئی نئی فضیلت ایسی حاصل نہ ہوگی جو اپنے شہر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کے تحت ذکر کی ہے، اس کی تحقیق کرتے ہوئے شیخ حبیب الرحمن عظمیٰ مدظلہم فرماتے ہیں "ولہ شاهد عند ابی یعلیٰ والبطرانی بسند صحیح"

(۲) علامہ نیمویؒ نے آثار السنن (ص ۲۷۹) میں حضرت ابوالدرداءؓ کی روایت نقل کی ہے "قال ان بلا لارامی فی منامہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہو یقول لہ ما ہذہ الجفوة یا بلال! أما ان لک ان تزورنی یا بلال! فاقبہ حزیناً وجلاً خائفاً فرب احلہ وقصد المدینۃ فاتی قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم فجعل یسکی عنده ومیرغ وجہہ علیہ، الی آخر الحدیث، علامہ نیمویؒ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "رواہ ابن عساکر وقال النقی بسکلی اسنادہ جید،"

(۳) سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۴۷۹) میں کتاب المناسک باب زیارة القبور کے تحت حضرت ابوہریرہؓ کی روایت مروی ہے: "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ما من احد یسلم علی الارذ اللہ علی روحی حتی یرد علیہ السلام،" اس روایت کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ التلخیص الجبیر (ج ۲ ص ۲۶۷، باب دخول مکہ الخ) میں فرماتے ہیں: "وَأَصَحُّ مَا وَرَدَ فِي ذَلِكَ مَا رَوَاهُ أَحْمَدُ أَبُو دَاوُدَ مِنْ طَرِيقِ ابْنِ مَحْزُومٍ عَنْ يَزِيدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ قَسِيطٍ عَنْ ابْنِ هُرَيْرَةَ مَرْفُوعاً أَخْبَرَهُ ۱۲ رَشِيداً شَرَفَ فَقَهُ اللّٰهُ لخدمۃ السنۃ المہبطۃ،"

میں حاصل نہ ہو سکے، لیکن اولیاء کرام کے مراتب مختلف ہیں، اور مختلف زائرین کو مختلف اولیاء کرام کی قبور سے مناسبت ہوتی ہے، اس لئے اُن کے لئے سفر کرنے میں کچھ حرج نہ ہونا چاہئے، البتہ معارف السنن میں حضرت شاہ صاحب کا یہ قول حضرت بنوریؒ نے نقل فرمایا ہو کہ اولیاء کی قبور کے لئے سفر پرستقل دلیل چاہئے، صرف روضۂ اقدس پر قیاس درست نہیں، "احقر عرض گزار ہو کہ علامہ شامیؒ نے اس پر مصنف ابن ابی شیبہؒ کی روایت سے استدلال کیا ہے، "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یأتی قبور الشہداء بأحد علیہ اس کل حول" اسے نقل کر کے علامہ شامیؒ لکھتے ہیں: "استفید منه ندب الزیارة وان بعد محلہا" (رد المحتار ص ۲۰۴ ج ۱) اور چونکہ مانعت کی کوئی دلیل نہیں اس لئے اباحتِ صلیہ کا مقتضی بھی یہی ہے کہ اس میں کچھ حرج نہ ہو، اور قبور پر ہونے والی بدعات کی وجہ سے مطلق زیارتِ قبر کو ترک کر دینا مناسب نہیں، بلکہ اُن منکرات سے بچنے بچانے کی جتنی فکر ممکن ہو کی جائے، علامہ ابن حجر مکیؒ نے یہی موقف اختیار کیا ہے، اور علامہ شامیؒ نے بھی اس کی تائید فرمائی ہے،

باب ماجاء فی القعود فی مسجد انتظار الصلوٰۃ من لفضل

لَا یزال احدکم فی صلوٰۃ مادام ینتظرہا" حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں اس فضیلت کو صرف اس صورت کے ساتھ مخصوص قرار دیا ہے جب کوئی انسان ایک نماز مسجد میں پڑھ کر دوسری نماز کے انتظار میں وہیں بیٹھا رہے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے اس میں تردد کا اظہار کیا ہے، اور علامہ بنوریؒ نے اس سلسلے کی روایات کو جمع کر کے ثابت کیا ہے کہ یہ فضیلت ہر قسم کے انتظارِ صلوٰۃ کے لئے ہے، خواہ وہ انتظارِ مسجد کے اندر ہو یا باہر، (ملاحظہ ہو معارف السنن ص ۳۴۲)

باب ماجاء فی الصلوٰۃ علی الخمرۃ

یہاں امام ترمذیؒ نے تین باب قائم کئے ہیں، صلوٰۃ علی الخمرۃ، صلوٰۃ علی الخصیر اور صلوٰۃ علی البسط، یمینوں میں فرق یہ ہے کہ خمرہ "اس چٹائی کو کہتے ہیں جس کا صرف بانا کھجور کا ہو، اور خصیر" اس چٹائی کو کہتے ہیں جس کا تانا اور بانا دونوں کھجور کے ہوں، اور بعض حضرات نے یہ فرق بیان کیا ہے کہ "خمرہ" چھوٹی چٹائی کو کہتے ہیں، اور خصیر" بڑی چٹائی کو" اور

بساط ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو زمین پر بچھائی جائے، خواہ وہ کپڑے کی ہو یا کسی اور چیز کی، پھر یہ فرق اصل لغت کے اعتبار سے ہے، لیکن محاوراتی استعمال میں اُن الفاظ کے درمیان کوئی خاص فارق ملحوظ نہیں رکھا جاتا، بلکہ ایک دوسرے کے معنی میں بکثرت استعمال کر لیتے ہیں، بہر حال ان تراجم سے امام ترمذیؒ کا مقصود یہ ہے کہ نماز کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ براہ راست زمین پر پڑھی جائے، بلکہ مصلیٰ پر پڑھنا بھی بلا کراہت جائز ہے، لہذا اس سے بعض اُن علماء متقدمین کی تردید مقصود ہے جو زمین کے سوا کسی اور چیز پر نماز پڑھنے کو مکروہ کہتے ہیں جیسا کہ عمدة القاری (۲: ۲۸۴) میں بعض صحابہؓ سے نقل کیا گیا ہے،

باب ما جاء أنه لا يقطع الصلاة إلا الكلب والحمار والمرأة

أذا صلى الرجل وليس بين يديه كآخرة الرجل أو كواسطة الرجل قطع صلوته الكلب الأسود والمرأة والحمار، امام احمدؒ اور بعض اہل ظاہر اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ ان تین چیزوں کے مصلیٰ کے آگے سے گزرنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، جبکہ سترہ نہ ہو، لیکن جمہور کے نزدیک نماز فاسد نہیں ہوتی، جمہور کا استدلال پچھلے باب (باب ما جاء لا يقطع الصلاة شيء) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے "كنت ردیف الفضل على اتيان (حماره ۱۲ مرتب) فجننا والنبى صلى الله عليه وسلم يصلي بأصحابه بمعنى قال فنزلنا عنها فوصلنا الصف فمرت بين ايديهم فلم تقطع صلاتهم" نیز حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھ رہے تھے کہ دو عورتیں کے درمیان سے گزریں، ان کے بارے میں خود امام احمدؒ بھی فرماتے ہیں "وفي نفسي من الحمار والمرأة شيء لأن حديث عائشة يعارض القطع بالمرأة وحديث ابن عباس في الباب السابق يعارض القطع بالحمار، فإذا ملخص في معارف السنن (ج ۳ ص ۳۵۹) ۱۲ مرتب عنی عنہ

مسئلہ نسائی (ج ۱ ص ۳۸) ترک الوضوء من بس الرجل امرأة من غير شهوة، نیز بخاری (ج ۱ ص ۴۳) میں "باب من لا يقطع الصلاة شيء" کے تحت حضرت عائشہؓ کی روایت ہے "عن مسروق عن عائشة ذكر عندنا ما يقطع الصلاة الكلب والحمار والمرأة فقالت شبهتمونا بالحمير والكلاب (وغرضنا في المسادات في الشر بيننا وبين الحمار والكلاب ولعل مذمبها ان الحمار والكلاب يقطعان ملخص في مائتة البخاري للشيخ احمد على السهارة غوري، ۱۲ مرتب) بقدر آیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الی علی السریر بینہ و بین القبلة مضطجعة فتبذل الحاجة فاکره ان اجلس فادعی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فانسل (ای خرج بالحفیة فوجد شیء من لمور ۱۲ مرتب) من عند علیہ ۱۲ رشید شرف عنی عنہ

ہوتے تھے اور میں آپ کے سامنے جنازہ کی طرح لیٹی ہوئی ہوتی تھی، ان روایتوں سے ثابت ہوا کہ حمار اور مرآۃ کا مصلیٰ کے سامنے ہونا یا مرد و مفسدِ صلوٰۃ نہیں، البتہ کلبِ اسود کے ساتھ یہ کوئی روایت جمہور کے پاس نہیں ملے، لیکن کلبِ اسود کو بھی انہی دونوں پر قیاس کیا جاسکتا ہے، لیونکہ حدیثِ باب میں تینوں کا ذکر ساتھ ساتھ آیا ہے،

یہاں بعض حنا بلہ کی طرف سے یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ حدیثِ باب قولی ہے اور جمہور کے مسئلہاتِ فعلی ہیں، لہذا قولی کو ترجیح ہونی چاہئے،

اس کا جواب یہ ہے کہ ترجیح کا یہ اصول اس وقت قابلِ عمل ہوتا ہے جبکہ تطبیق ممکن نہ ہو اور یہاں تطبیق ممکن ہے، اور وہ اس طرح کہ حدیثِ باب میں قطع سے مراد افسادِ صلوٰۃ نہیں بلکہ قطعِ الوصلۃ بین المصلیٰ ورتبہ (یعنی قطعِ خشوع) ہے،

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ پھر ان تین اشیاء کی تخصیص کی کیا وجہ ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ان تینوں اشیاء میں شیطانی اثرات کا دخل ہے، چنانچہ حدیثِ باب ہی میں ارشاد ہے، ”الکلب الاسود شیطان“ اور عورتوں کے بارے میں ارشاد ہے ”النساء حباثل الشیطان“ اور حمار کے بارے میں بھی روایات میں ہے کہ اس کی نہیق شیطانی اثرات کی بناء پر ہوتی ہے، ”فلکل من الثلاثة علاقة بالشیطان“ اس لئے خاص طور

پر بیجا بلطیٰ علیہ السلام سے میں روایت موجود ہے ”السنن بن عبد بن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عبا ما ونحن فی بادیۃ لنا انعام یصلیٰ اراہ قال نعم سرور بن بکر یہ کلمۃ لنا وماریعی لیس بینہ و بینہا شیء یحول بینہ و بینہا مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۲۸، رقم ۲۸۸)، باب ما یقطع الصلوٰۃ ۱۲، رتبہ اشرف غفر اللہ لہ و لوالدہ، لکہ البتہ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۸) من قال لا یقطع الصلوٰۃ شیء وادروا ما استطعتم کے تحت ایک قولی روایت مردی ہے جو جمہور کی دلیل بن سکتی ہے، ”حدثنا ابو بکر قال حدثنا ابو العالیۃ عن محب الد عن ابی الوداک عن ابی سعید قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یقطع الصلوٰۃ شیء وادروا ما استطعتم فانا شیطان ۱۲ مرتب عفی عنہ الخفی و محبلی،

لکہ مشکوٰۃ المصابیح (ج ۲ ص ۲۲۲) فی لفصل الثالث من کتاب الرقاق فی حدیث حذیفۃ الطویل ۱۲ لکہ فجار فی ردایۃ ابی ہریرۃ ”واذا سمعتم نہیق الحمار فتعزوا باللہ من الشیطان فانہ یرأى شیطانا“ مسلم (ج ۲ ص ۲۵۱) باب تحباب الدعاء عند صیاح الدیک، کتاب الذکر والدعاء والتوبۃ والاستغفار، ۱۲

مرتب عفی عنہ

سے ان تین چیزوں کا ذکر کیا گیا، پھر صحیح بات یہ ہے کہ تعلق باللہ ایک خبر مدرک بالقیاس چیز ہے، لہذا کوئی چیز اس کے لئے قاطع ہے اور کوئی داصل، اس کا علم صحیح بذریعہ وحی ہی ہو سکتا ہے، اور قیاس کو اس میں دخل نہیں،

پھر باب مذکورہ کی حدیث قولی کے مقابلہ میں جمہور کے فعلی مستدلّات کے راجح ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اگر احادیث فعلیہ مزید باقوال الصحابہؓ ہوں تو بعض اوقات احادیث قولیہ پر ترجیح حاصل ہو جاتی ہے، اور یہاں بھی ایسے ہی ہے، کیونکہ صحابہ کرامؓ کے آثار بکثرت اس بارے میں مروی ہیں کہ ان سے نماز فاسد نہیں ہوتی، کما فی مصنف ابن ابی شیبہ و مصنف عبد الرزاق والطحاوی، واللہ سبحانہ اعلم،

باب مَا جَاءَ فِي ابْتِدَاءِ الْقِبْلَةِ

”لَمَّا قَدَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ صَلَّى تَحَوُّبِيتَ الْمَقْدِسِ“
اس میں اختلاف ہے کہ تحویل قبلہ کتنی مرتبہ ہوئی، بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ تحویل صرف ایک مرتبہ ہوئی، پھر ان میں دو فریق ہیں، ایک فریق کا کہنا یہ ہے کہ مکہ مکرمہ میں

۱) عن سالم بن عمر قيل له ان عبد الله بن عباس يقول يقطع الصلاة المحار والكلب فقال لا يقطع صلاة المسلم شي،

۲) عن علي وعثمان قال لا يقطع الصلاة شي وادروهم عنكم ما استطعتم،

۳) عن ابن عمر قال لا يقطع الصلاة شي وذبوا عن انفسكم۔

ہذہ الروایات اخرجہا ابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۱ ص ۲۸۰) من قال لا یقطع الصلوۃ شی وادروہ

۴) عن عكرمة قال ذكر لابن عباس ما يقطع الصلاة فقل للمرأة والكلب فقال ابن عباس "اليه

يصعد النكاح والطيب والعمل الصالح يرفع"، فما يقطع هذا؟

۵) عن ابراهيم ان عائشة قالت قرئتموني يا اهل الحراق بالكلب والحمار لا يقطع الصلاة

شي ولكن ادروا ما استطعتم،

کلتا الروایتیں الاخيرتین اخرجہا عبد الرزاق فی مصنفہ (ج ۲ ص ۲۰۱ و ۲۰۲) تحت رقم ۲۳۶۵ و ۲۳۶۶

رشید اشرف باریک اللہ فی ملکہ عملہ ووقتہ الخدمۃ دینہ،

شروع ہی سے قبلہ بیت المقدس تھا۔ لیکن آپ اس طرح نماز پڑھتے تھے کہ کعبہ اور بیت المقدس دونوں کا استقبال ہو جائے پھر مدینہ طیبہ میں بھی ایک عرصہ تک بیت المقدس ہی کی طرف مڑنے کا حکم رہا، لیکن وہاں آپ کے لئے دونوں قبلوں کا استقبال ممکن نہ تھا، اس لئے آپ کی خواہش تھی کہ قبلہ بدل جائے، چنانچہ کعبہ کی طرف رخ کرنے کا حکم دیا گیا،

دوسرے فرقہ کا کہنا یہ ہے کہ ابتداء اسلام میں قبلہ کے بارے میں کوئی صریح حکم نہیں آیا تھا، اور آپ چونکہ ایسے معاملات (فیما لم یؤمر بشئ) میں اہل کتاب کی موافقت کو پسند کرتے تھے، اس لئے کعبہ اور بیت المقدس دونوں کا استقبال فرماتے تھے، پھر بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ نسخ دوم مرتبہ ہوا، وہ اس طرح کہ مکہ مکرمہ میں استقبال کعبہ کا حکم تھا، پھر ابتدائی مدنی دور میں بیت المقدس کے استقبال کا حکم دیا گیا، اور سوار یاسرہ مہینے تک بیت المقدس ہی قبلہ رہا، پھر دوسری بار نسخ ہوا، اور کعبہ (زادھا اللہ شرفا) کو مستقل قبلہ بنا دیا گیا، یہی قول راجح معلوم ہوتا ہے، چنانچہ آیت قرآنی ”وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعَ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ“ ہے اسی کی تائید ہوتی ہے،

ثبتہ اذ سبعة عشر شهرا، پھر بعض روایات میں سورہ پر جزم ہے، اور بعض میں

۱۵ کافی زیاتہ ابن عباسؓ نے بخاری فی بحہم (ج ۲ ص ۸۷۷) تحت باب الفرق من کتاب اللباس قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یحب موافقة اہل الکتاب فیما لم یؤمر فیہ الخ ”مرتب عقی عنہ“
۱۶ سورۃ البقرہ رقم الایۃ ۱۲۳، معارف القرآن (ج ۱ ص ۳۷۳) سے آیت مذکورہ کا خلاصہ تفسیر نقل کیا جاتا ہے،

(اور اصل میں تو شریعت محمدیہ کے لئے ہم نے کعبہ ہی قبلہ تجویز کر رکھا تھا) اور جس سمت قبلہ پر آپ (چند روز) قائم رہ چکے ہیں (یعنی بیت المقدس) وہ تو محض اس (مصلحت کے) لئے تھا کہ ہم کو (ظاہری طور پر بھی) معلوم ہو جاوے کہ (اس کے مقرر ہونے سے یا بدلنے سے یہود اور غیر یہود میں سے) کون تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع اختیار کرتا ہے اور کون پیچھے کو ہٹتا جاتا ہے، (اور نفرت اور مخالفت کرتا ہے)، اس امتحان کے لئے اس عارضی قبلہ کو مقرر کیا تھا، پھر اصلی قبلہ سے اس کو منسوخ کر دیا، ۱۲ مرتب عقی عنہ
۱۷ بالشک ہکذا فی زیاتہ الباب فی زیاتہ مسلم ایضاً (ج ۱ ص ۲۰۰) باب تحویل القبلة من القدس الی الکعبۃ ۱۲ مرتب
۱۸ کافی زیاتہ التسانی (ج ۱ ص ۱۲۱) کتاب القبلة باب استقبال القبلة ۱۲ مرتب

سترہ پر جنہوں نے کسر کو شمار کیا انہوں نے سترہ بنائے اور جنہوں نے شمار نہیں کیا انہوں نے
سولہ، لہذا کوئی تعارض نہیں۔

”فَوَجَّهَ إِلَى الْكَعْبَةِ وَكَانَ يَجِبُ ذَلِكَ فَصَلَّى رَجُلٌ مَعَهُ الْعَصَا رَأَى بَعْضَ
تَحْوِيلِ لَيْلٍ بَعْدَ آيَةٍ فِي سَبْعٍ سَبْعَ نَظَرٍ كِي سَمَاءٍ بِطَرَفٍ، بَلَّغَهُ بَعْضُ رَوَايَاتٍ، فِي عَشْرٍ كَأَنَّهُ تَحْوِيلُ

۱۵ کما فی روایت عوفؒ قال کنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین قدم المدینۃ فصلی نحو بیت المقدس
سبعة عشر شهراً ثم حولت إلى الکعبة“ (قال البیهقی) رواه البزار والطبرانی فی الکبیر وکثیر ضعیف وقد حسن الترمذی
حدیثہ۔۔۔۔۔ وعن ابن عباسؓ قال صرَّفَ رسول اللہ من الشام إلى القبلة فصلی إلى الکعبة فی جب
على رأس سبعة عشر شهراً من مقدمه المدینة، (قال البیهقی) رواه الطبرانی فی الکبیر ورجالہ موثقون، مجمع الزوائد
(ص ۱۳ و ۱۴ ج ۲، باب ماجاء فی القبلة) ودق عند احمد فی روایتہ (ابن عباسؓ) ستة عشر شهراً، النظر
المسند للإمام احمد (ج ۱ ص ۲۵۰) والفتح الربانی (ج ۳ ص ۱۱۶، رقم ۴۲۳) ابواب القبلة باب طهارة استقبال
بیت المقدس وتحويل القبلة منه إلى الکعبة وذكر البیهقی (ج ۲ ص ۱۲) ایضاً وقال رواه احمد والطبرانی فی الکبیر
والبزار ورجالہ رجال الصحیح، ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرة،

۱۶ وہاں قدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ فی ریح الذول بلا خلاف وکان التحول فی منتصف ربیع من السنۃ
الثانیۃ علی الصبح عند المجرى ۱۲ معارف السنن (ج ۳ ص ۶۱) بتغیر من المرتب عفی عنہ

۱۷ ردی ابن مردودہ عن ابن عمرؓ ان اول سلوة صلاہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إلى الکعبة صلیۃ النظر وانما
السلوة الوصلی تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۱۱۲) طبع المکتبة التجاریۃ مصر ۱۳۵۸ھ تحت تفسیر قوله تعالیٰ ”قُذِرْ
تَقْلِبْ وَجْهَكَ فِي السَّمَاءِ” رقم الآیۃ ۱۴۴ من سورة البقرة،

وعن ابن بن مالکؒ قال صرَّفَ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نحو بیت المقدس وهو یصلی النظر وصرَّفَ
وجهہ إلى الکعبة الخ قال البیهقی قلت حدیث انس فی الصبح الا انه جعل ذلك فی سلوة الصبح وبنی النظر، رواه البزار
وفیه عثمان بن سعید ضعفہ یحیی القطان وابن معین والوزرعة وثقة ابو نعیم الحافظ وقال ابو حاتم شیعہ، مجمع الزوائد
(ج ۲ ص ۱۳، باب ماجاء فی القبلة) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۸ کما فی روایتہ الباب وروایتہ البزار عن البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۶۴۴) کتاب تفسیر باب قوله ”سَيَقُولُ
السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَاذَا ۱۲ مرتب عفی عنہ

واقعة اس میں یہ یوں ہے کہ تحویل قبلہ کے دن آپ نے تہرا نماز مسجد نبوی ﷺ المعروف ”مسجد قبلتین“
 (آج) میں پڑھی، اور نماز کے دوران تحویل کا حکم نازل ہوا، پھر مسجد نبوی میں آپ نے عصر کی نماز
 ادا کی، لہذا جن لوگوں نے ”عصر“ روایت کی ہے ان کا مطلب یہ ہے کہ تحویل کے بعد پہلی مکمل
 نماز ”عصر“ تھی،

”ثم مزل على قوم من الانصار وهم ركوع في صلاة العصر نحو بيت المقدس
 فقال هو يشهد انه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم رآه قد رجه الى
 الكعبة قال فانصرفوا وهم ركوع“ اخراجات کی سورت یہ تھی کہ پہلے اسام صفوں کے پیچھے
 چلے گئے، اور اپنا رخ شمال سے جنوب کی طرف کر لیا، پھر مقتدیوں نے اپنی اپنی جگہ کھڑے کھڑے
 اپنا رخ شمال سے جنوب کی طرف کر لیا، اس طرح کہ پہلی صف آخری صف بن گئی، اور آخری صف
 پہلی، اور عورتیں جن کی صف تحویل قبلہ کی بنا پر اگلی صف بن گئی تھی پچھلی صفوں کی طرف
 آگئیں، اور یہ واقعہ غالباً عمل کثیر کی ممانعت سے قبل پیش آیا ہوگا، واللہ اعلم،
 پھر یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک خبر واحد کسی حکم قطعی کے لئے
 ناسخ نہیں ہو سکتی، پھر ان حضرات نے ایک آدمی کی خبر سے کیسے اپنا رخ تبدیل کر لیا، جبکہ
 بیت المقدس کے استقبال کا حکم قطعی تھا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ خبر مؤید بالقرائن تھی اور خبر واحد جب قرائن قویہ سے مؤید ہو اس
 وقت علم قطعی کا فائدہ دیتی ہے، یہی وجہ تھی کہ صحابہ کرامؓ نے اسے قبول کر لیا، اور قرائن یہ تھے
 کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک عرسہ سے تحویل قبلہ کے منتظر اور خواہشمند تھے اور خود
 صحابہ کرامؓ کو اس کی امید تھی کہ عنقریب استقبال بیت اللہ کا حکم آنے والا ہے،
 ”کان اركوعاً في صلاة الصبح“ نماز صبح کا واقعہ لگے دن قبا میں پیش آیا تھا، اور

”لم يخل ان يكون اغتراف عمل المذكور من اجل المصلحة المذكورة اذ لم تنوأي الخطأ عند التحويل بل وقعت
 متفرقة واللہ اعلم، کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲، ۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ
 ۱۵ کما تدل علیہ دایۃ ابن عمرؓ عند البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۵۶۳) فی باب قوله ”ومن حیث خرجت فوالی دحیک الخ“
 من کتاب التفسیر وروایۃ ہسل بن سعدؓ عند الطبرانی فی الکبیر، (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۴، باب ماجاء فی القبلة) ۱۷
 رشید اشرف عفی عنہ

نماز عصر کا قیام قبلہ میں نہ ہو، مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں، واللہ اعلم،

باب ماجاء ان ما بین المشرق والمغرب قبلۃ

”قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما بین المشرق والمغرب قبلۃ“
یہ حکم اہل مدینہ (ومن علی جہتہا) کے لئے ہے، کیونکہ قبلہ وہاں جنوب میں ہے، بحر مابین کے الفاظ سے یہ سمجھا جائے کہ نصف دائرہ کی پوری قوس قبلہ ہے، بلکہ مراد یہ ہے کہ قبلہ اس کے وسط میں ہے، پھر علماء نے لکھا ہے کہ اگر نماز کے اندر پینتالیس درجہ جانب مین میں اور پینتالیس درجہ جانب یسار میں انحراف ہو جائے تب بھی نماز ہو جاتی ہے، البتہ اس سے زائد انحراف کی صورت میں نماز درست نہیں ہوتی، واللہ اعلم،

باب ماجاء فی الرجل یصلی لغير القبلة فی لغیم

”تسلی کل رجل متاعی حیالہ“ جب کسی شخص کو قبلہ کا رخ معلوم نہ ہو تو اس کو چاہئے کہ تحرّی کرے، اور جس جانب قبلہ ہونے کا گمان غالب ہو اُس جانب رخ کر کے نماز پڑھے، اس سیرت میں اگر نماز کے دوران صحیح جہت کا علم ہو جائے تو نماز ہی کے اندر اُس طرف گھوم جائے، اور سابقہ نماز پر بنا کرے، اور اگر نماز پڑھنے کے بعد پتہ چلے کہ جس طرف رخ کرے اس نے نماز پڑھی ہے اس طرف قبلہ نہیں تھا، تو اس پر اکثر فقہاء کے نزدیک اعادہ واجب نہیں، خواہ رقت باقی ہو یا نہ ہو، حنفیہ کا مفتی یہ قول یہی ہے، البتہ امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ اس پر اعادہ واجب ہے، کما فی شرح المہذب، اور امام مالک کے نزدیک اگر وقت باقی ہو تو اعادہ مستحب ہے،

لیکن یہ اُس وقت ہے جب مسئلہ کو قبلہ کے بارے میں شک ہو، جسے رفع کرنے کا کوئی راستہ نہ ہو، اور اس نے تحرّی کر لی ہو، لیکن اگر کسی کو شک ہی نہیں ہوا ہو، اور اس نے غلط سمت کو قبلہ سمجھ کر نماز پڑھ لی ہو، یا شک ہوا اور اس نے تحرّی کے بغیر

۱۔ کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۳۷۲) و بکذا فی ردایۃ توطیۃ بنت مسلم عند الطبرانی فی البکیر لکن فیہ سخن ابن ادیس الاسواری و هو ضعیف متردک کذا قال البیہقی (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۱۲) مرتب من قبلہ اللہ

غلط رخ پر نماز پڑھائی، تو اس کی نماز فاسد ہے، اور اعادہ واجب، کما مخرج بہ الشامیؒ فی رد المحتار (ص ۲۱۲ و ۲۹۳ ج ۱)

یہ تفصیل تو منفرداً نماز پڑھنے کے بارے میں تھی، اور اگر پوری جماعت پر قبلہ مشتبہ ہو گیا، اور پوری جماعت نے تحرّی کر کے نماز پڑھ لی، تو اگر سب کا رخ ایک ہی سمت میں تھا تو نماز ہو گئی، اور اگر مختلف افراد کی تحرّی مختلف سمتوں پر واقع ہوئی تو جو شخص امام سے آگے نکل گیا ہو، اس کی نماز مطلقاً فاسد ہے، اور اگر کسی شخص کو نماز کے دوران یہ پتہ چلا کہ اس کا رخ امام کے رخ کے مخالف ہو تو اس کی نماز بھی فاسد ہو گئی، لیکن اگر نماز کے بعد پتہ چلا ہو کہ انھوں نے غلط سمت نماز پڑھی ہے، یا ان میں سے کسی کا رخ امام کے رخ کے مخالف تھا تو سب کی نماز ہو گئی، کسی کی فاسد نہیں ہوئی، اور نہ اعادہ واجب ہے، کذا فی رد المحتار (ص ۲۹۳ ج ۱)

اب حدیث باب میں اگر صحابہ کرامؓ نے منفرداً نماز پڑھی تب تو نماز کی صحت ظاہر ہے، اور اگر جماعت کے ساتھ نماز پڑھی اور فصلی کل رجل متاعلیٰ حیالہ کا مطلب یہ ہے کہ مختلف افراد نے مختلف سمتوں کا رخ کر رکھا تھا تو حدیث باب کا محل یہ ہے کہ ان کو مخالفت امام کا علم نماز کے بعد ہوا ہو گا، بہر حال! حدیث باب شافعیہ کے خلاف حجت ہے، جو اعادہ کو واجب کہتے ہیں، اور یہ حدیث اگرچہ اشعث سمان کی وجہ سے ضعیف ہے، لیکن مسند طیارؒ اور بیہقیؒ میں اس کے ضعیف متابعات موجود ہیں، نیز دارقطنیؒ میں ایک ایسی ہی حدیث

۱۵ (ص ۱۵۶، الجزء الخامس، طبع دائرة المعارف النظامیہ حیدرآباد دکن ہند ۱۳۲۱ھ) حدیث ابو داؤد قال حدثنا الاشعث بن سعيد بن الربیع وعمر بن قیس قال اشعث بن عبيد الله عن عبد الله بن عامر بن بزة عن ابيه قال اظلمت مرة ونحن في سفرنا فاشتبهت علينا القبلة فصلى كل رجل متاعيا فلما انجلت از بعضنا قد سئل غير القبلة وبعضنا قد سئل للقبلة فذكرنا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال منعت صلوكم وزيك فآينما تولوا فثم وجه الله، (فی احادیث عامر بن ربیع البدریؒ) ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ الخفی والجلی،

۱۶ (ج ۲ ص ۱۱) جامع ابواب استقبال القبلة باب استبیان الخطاء بعد الاجتهاد ۱۲ مرتب عفی عنہ ۱۷ (ج ۱ ص ۲۷۱) کتاب الصلوة باب الاجتهاد فی القبلة وجواز التحرّی فی ذلک، واخرجه البيهقي أيضا في سننه الكبير (ج ۲ ص ۱۰) تحت باب الاختلاف فی القبلة عند التحرّی وتحت باب استبیان الخطاء بعد الاجتهاد (ص ۱۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ الخفی والجلی،

مصرف جابرؓ سے اور ابن مردودہؒ میں ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے، اگرچہ یہ سب احادیث ضعیف ہیں، لیکن یہاں دورِ نبیؐ کی نفی کا باعث ہیں،

فَإَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَاقْصِبْ وُجْهَكُمْ لِلدِّينِ، اس آیت کی تفسیر: ایسا، قولِ نو یہی بڑا اشتباہ قبلہ کی حالت مراد ہے، اور بعض حضرات نے اسے صلوٰۃ النافلۃ علی الذابتہ بجموں کیا ہے، ہر ایک کی تفسیر کی مانج میں احادیث موجود ہیں، اور ان میں کوئی تعارض نہیں، کیونکہ استقبالِ قبلہ کا فریضہ قدرت کے ساتھ خاص ہے، لہذا جہاں قدرت، نہ ہو وہاں جہتِ قدرت ہی قبلہ ہے، چنانچہ درمختار میں ہے وقبلۃ العاجز عنہا جہتہ قدرتہ، یہاں اربعہ کی طرف رخ کرنے میں جان یا مال کا قوی خطرہ ہو تب بھی جہتِ قدرت کی طرف نماز پڑھ سکتے ہیں، یہ سب سورتیں آیت کے مفہوم میں داخل ہیں،

باب مَا جَلَّ فِي كَرَاهِيَةِ مَا يَصِلُ إِلَيْهِ فِيهِ

المقرئ، یہ عبد اللہ بن زریاب و عبد الرحمن المقرئ ہیں، اور مقرئ قرآن کریم کے لئے قال العلامة ابنوریؒ وفيه حديث ابن عباس في الدبر المنشور (ج ۱ ص ۱۰۹) بسند ضعيف عن ابن مردويه، كذا في معارف السنن (ج ۳ ص ۳۸۱) ۱۲ مرتب عقلاً اللہ عنہ

۱۳ نیز اس بارے میں ایک روایت حضرت معاذ بن جبلؓ سے بھی مروی ہے، "قال صلينا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في يوم غيم في سفر إلى غير القبلة فقال قد رفعت صلواتكم بحقها إلى الله عز وجل (قال البيهقي) رواه الطبراني في الادب المفرد وفيه ابو عبله والدا برهم ذكره ابن حبان في الثقات واسمه شمر بن يقظان (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۵ باب الاجتهاد في القبلة) مولانا بنوریؒ، معارف السنن (ج ۳ ص ۳۸۱)

۱۴ اس حدیث کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں "دیکھا دیکھوں ہذا حسن ماوردی فی الباب" ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ ۱۵ چنانچہ حدیث باب اور سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۲۷۱) باب الاجتهاد فی القبلة وجواز التحری کے تحت مروی حضرت جابرؓ کی روایت پہلی تفسیر کی تائید ہوتی ہے، جبکہ دوسری تفسیر کی تائید میں حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ کی روایت ہے "قال کان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسئد وهو مقبل من مكة الى المدينة على راحلة حيث كان وجهه قال وفيه نزلة" فإينما تولوا فثم وجه الله (صحیح مسلم ج ۱ ص ۲۲۲) باب جواز صلوٰۃ النافلۃ علی الذابتہ فی السفر حیث تو جہت کتاب صلوٰۃ المسافرین وقصرها ۱۲

رشید اشرف وفقہ اللہ لما یحبہ ویرضاه

”علم کو کہتے ہیں، اور مقرراتی شہر مقرنی کے باشندے کو کہتے ہیں۔ یہاں وہ مراد نہیں،
 ”ان انبؤ سوا، انہ علیہ، وساندہما، ان یسلی فی سبعة موطن“

”المزبلة“ کوڑا پھینکنے کی جگہ کو کہتے ہیں، زبل سے نکلا ہے، اور معجزۃ قضا یا
 کو کہتے ہیں، جہاں جانور ذبح کئے جاتیں، ان دونوں جگہوں پر کراہت نماز کی وجہ تلوث
 نجاست کا خوف ہے، اور قَبَاۃ سے مراد قبرستان ہے، اور یہاں کراہت کی وجہ
 یا تشبہ بعباد القبور ہے یا وطن القبور کا اندیشہ ہے،

قَارِئَةُ الطَّرِيقِ، یعنی وسط طریق، یہاں کراہت کی وجہ لوگوں کی تکلیف ہے کہ
 اُن کا راستہ بند ہو جائے گا۔

وَفَوْقَ ظَهْرِ بَيْتِ اللَّهِ، یہاں کراہت کی وجہ سورِ ارباب ہے، البتہ حنفیہ کے نزدیک
 یہاں نماز ہو جائے گی، یہی شافعیہ کا مسلک ہے، اور امام احمد کے نزدیک فرائض ادا
 نہ ہوں گے، نوافل ادا ہو جائیں گے، اور امام مالک کے نزدیک، وتر، رکعت طواف اور
 سنت فجر بھی ادا نہیں ہوگی، اور عام مسجدوں کی چھت پر بلا ضرورت چڑھنے کو بھی فقہانے
 مکروہ لکھا ہے، البتہ جگہ نہ ہونے کی بنا پر مسجدوں کی چھت پر نماز پڑھنا بلا کراہت جائز ہے

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ فِي مَرَابِضٍ لَغْنَمٍ اعْطَا الْاِبِلَ

مَعْطَيْنَ بِحَسْرِ الطَّارِ اَوْ رَعَطْنِ بَفَتْحَيْنِ اَوْ نِطْوٰں کے باڑے کو کہتے ہیں، اور مَرَبِضٍ
 بحسار البار، بکریوں کے باڑے کو، معاطن ابل میں کراہت کی وجہ یا قویہ ہے کہ اونٹ
 شریعہ جانور ہے، اور اس کے بھلگنے کے خوف سے نماز میں خلل کا اندیشہ ہے، بخلاف
 بکریوں کے کہ وہاں یہ خوف نہیں، یا وجہ یہ ہے کہ اونٹوں کے باڑہ میں نجاست زیادہ
 ہوتی ہے اور بکریوں کے باڑہ میں کم، بہر صورت اعطان ابل میں نماز پڑھنا مکروہ قویہ
 لیکن اگر کوئی شخص وہاں کوئی پاک صاف جگہ دیکھ کر نماز پڑھ لے تو جمہور کے نزدیک نماز

لہ قال العلامة النبوری فی معارف السنن (ج ۳ ص ۳۸۴) وقد عقد الحديث العلامة نجم الدين الطرطوسي في

منظومة الفوائد فقال:
 نہی الرسول احمد خیر البشر
 معاطن الجمال ثم مقبلة
 فوق بیت الله والجمام
 عن الصلوة فی بقاع تقبر
 مزبلة، طریق، محبزة
 والحمد لله على التمام

ہو جاتی ہے، البتہ امام احمدؒ کے نزدیک اور ظاہر یہ کے نزدیک نہیں ہوتی، جہاں تک مراہض غنم میں نماز کا مسئلہ ہے اس کے بارے میں علامہ ابن حزمؒ نے لکھا ہے کہ جب مسجد میں نہیں بنی تھیں اُس وقت یہ حکم دیا گیا تھا کہ مراہض غنم میں نماز پڑھ لیا کرو، (فتح الباری ۱/ ۲۹۴ باب ابواب الابل) اور وجہ امام شافعیؒ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ مدینہ طیبہ کی زمین عام طور پر ہموار نہیں تھی، لیکن مراہض غنم کو ہموار کرنے کا اہتمام کیا جاتا تھا، اس لئے بناء مساجد سے پہلے وہاں نماز پڑھنے کو پسند کیا گیا، کذا فی معارف السنن (ج ۳، ص: ۳۸۹، ۳۹۲)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ عَلَى الدَّابَّةِ حَيْثُ مَا تَوَجَّهَتْ بِهِ

”وہو یصلی علی راحلہ نحو المشرق“ اس سے فقہاء نے یہ مسئلہ مستنبط کیا ہے کہ نفلی نماز جانور اور سواری پر مطلقاً جائز ہے، اس میں استقبال قبلہ کی بھی شرط نہیں، اور رکوع و سجود کی بھی نہیں، بلکہ رکوع و سجود کے لئے اشارہ کافی ہے، بلکہ درمختار میں لکھا ہے کہ اگر زمین پر نجاست کثیرہ ہو تب بھی جائز ہے، یہی حکم پہیوں والی سواری کا ہے کہ اس پر نفلی نماز مطلقاً جائز ہے، کما صرح بہ فی الدر المختار مع الشامی، ص: ۲۷۳، ج: ۱، باب الوتر والنوافل (لہذا بسوں، ٹرینوں اور موٹروں میں بغیر استقبال قبلہ کے نفلی نماز اشارہ سے پڑھی جاسکتی ہے،

البتہ فرائض میں تفصیل یہ ہے کہ اگر سواری ایسی ہے جس میں استقبال قبلہ، قیام اور رکوع وجود ہو سکتے ہوں تو کھڑے ہو کر پڑھنا جائز ہے، لیکن اگر قیام اور رکوع وجود ممکن نہ ہوں اور وقت گزرنے سے پہلے اتر کر نماز پڑھنا بھی ممکن نہ ہو تو پھر بیٹھ کر بھی جس طرح ممکن ہو نماز پڑھ سکتے ہیں، لیکن بعد میں اس کا اعادہ لازم ہوگا، اور اگر وقت میں وسعت تھی لیکن ابتداء وقت ہی میں بیٹھ کر نماز پڑھ لی، اترنے کا انتظار نہ کیا، تب بھی علامہ شامیؒ کا رجحان جواز کی جانب ہے، اگرچہ اولیٰ یہی ہے کہ اُس وقت تک انتظار کیا جائے جب تک یا تو کھڑے ہو کر پڑھنے پر قدرت ہو جائے یا وقت نکلنے کا اندیشہ ہو جائے، راجع رد المختار (ص: ۲۷۳، ج: ۱)

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا حَضَرَ الْعِشَاءَ وَاقِيَتِ الصَّلَاةَ

فَابْدِءْ وَأَبِا لْعِشَاءِ

”اذا حضر العشاء واقیت الصلوة فابدء و ابا لعشاء“ حدیث باب کے حکم پر

تمام فقہاء متفق ہیں، البتہ سب کے نزدیک اگر ایسے موقع پر کھانا چھوڑ کر نماز پڑھ لیجا تو نماز ہو جائے گی، قاضی شوکانی نے امام حسنؒ اور امام اسحقؒ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ ایسے موقع پر کھانا پہلے کھانا واجب ہے، اور اگر نماز پڑھ لی تو نماز نہیں ہوگی، لیکن حنابلہؒ کی کتب مغنی ابن قدامہؒ وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز ان کے نزدیک بھی درست ہو جائے گی، لہذا شوکانیؒ نے حنابلہؒ کا جو قول نقل کیا ہے وہ ان کے نزدیک مفتی نہیں ہے، لہذا اس پر اتفاق ہو گیا کہ نماز ہو جائے گی،

لیکن فقہاء کے درمیان اس مسئلہ کی علت میں اختلاف ہے، کہ کھانا سامنے آ جانے کے بعد پہلے کھانا کھانے کا حکم کیوں دیا گیا؟ امام غزالیؒ نے اس حکم کی علت یہ بیان کی ہے کہ کھانا سامنے آنے کے بعد اگر نماز میں مشغول ہو جائیں تو کھانا خراب ہونے کا اندیشہ ہے، امام ترمذیؒ نے وکیع بن جراح کا قول بھی نقل کیا ہے، لہذا ان کے نزدیک اگر فساد طعام کا اندیشہ نہ ہو تو پھر نماز میں شریک ہونا ہی ادنیٰ ہوگا، بعض شافعیہؒ سے منقول ہے کہ ان کے نزدیک علت احتیاج ہے، یعنی جو شخص کھانے کا محتاج ہو اور بعد میں کھانا ملنے کی امید نہ ہو یہ حکم اس کے لئے ہے، اور مالکیہؒ سے منقول ہے کہ علت قلت طعام ہے، یعنی یہ حکم اُس وقت ہے جب کھانا تھوڑا ہو، اور اندیشہ یہ ہو کہ نماز کے بعد اپنے کھانے کے لئے کچھ نہ بچے گا، (حاشیہ کوکندی ص ۱۶۲ ج ۱) لیکن حنفیہؒ کے نزدیک علت یہ ہے کہ کھانا چھوڑ کر نماز میں مشغول ہونے سے دل و دماغ کھانے کی طرف لگا رہے گا، اور نماز میں خشوع پیدا نہ ہو سکے گا، چنانچہ ملا علی قاریؒ نے مرقاة (۲: ۶۹) میں امام ابو حنیفہؒ کا قول نقل کیا ہے کہ ”لَاَنْ يَكُونَ طَعَامِي كُلَّهُ صَلَوةً اُحِبُّ اِلَى مَنْ اَنْ يَكُونَ صَلَوةً كُلُّهَا طَعَامًا“ چنانچہ درمختار میں ہے کہ نماز کی کراہت اس وقت ہے جب انسان بھوکا ہو، اور یہ خیال ہو کہ نماز میں دل نہیں لگے گا،

حنفیہؒ کی یہ تعلیل احادیث و آثار سے مؤید ہے، چنانچہ امام ترمذیؒ نے اسی باب میں حضرت ابن عباسؓ کا جو اثر نقل کیا ہے کہ ”لَا نَقُومُ اِلَى الصَّلَوةِ وَفِي اَنْفُسِنَا شَيْءٌ“ وہ بھی اسی کی تائید کرتا ہے، اور حضرت ابن عمرؓ سے بھی منقول ہے کہ ”لَا اَنْ اُجْعَلَ طَعَامِي صَلَوةً اُحِبُّ اِلَى مَنْ اَنْ اُجْعَلَ صَلَوةً كُلُّهَا طَعَامًا“ (مشکوٰۃ المصابیح)

لہٰذا کتب حدیث میں اپنی ناقص تلاش سے احقر کو حضرت ابن عمرؓ کا یہ اثر نہ مل سکا ۱۲ مرتبہ ہل اللہ علیہ امر تخریج الاحادیث

اس کے علاوہ اس تعبیر کی تائید ایک حدیث مرفوعہ سے بھی ہوتی ہے، صحیح ابن حبان
معجم از مطہرانی اور امام طحاوی کی خصل الآثار میں حضرت انسؓ مرفوعاً روایت کرتے
ہیں "اذا اقيمت الصلاة واحدكم يصاح فليبدأ بالعشاء قبل صلاة المغرب ذكره
الهيثم في مجمع الزوائد عن الطبرانی وقال رجاله رجال الصحيح" اس حدیث میں
یہ حکم صرف روزہ دار کے لئے بیان کیا گیا ہے، اور وجہ یہی ہے کہ روزہ دار کو دن بھر بھوکا رہنے
کے بعد شام کو اشتہاء زیادہ معلوم ہوتی ہے، ورنہ روزہ دار کی تخصیص کے کوئی معنی نہ تھے،
اس سے معلوم ہوا کہ اصل علت اشتہاء طعام ہے، اور جہاں یہ علت نہ ہو وہاں حکم یہی ہے کہ
نماز کو مؤخر نہ کیا جائے، چنانچہ ابوداؤد میں حضرت جابرؓ سے مرفوعاً مروی ہے: "لا تؤخر
الصلاة لطعام ولا لغيره" یہ حدیث اگر صحیح ہو تو اُسی سبب پر محمول ہوگی جب کھانے
کی اشتہاء اتنی نہ ہو کہ نماز میں خشوع کو فیت کر دے، اور حضرت کنذہبی قدس سرہ نے فرمایا
کہ صحابہ کرامؓ چونکہ بہت کم کھاتے تھے، اس لئے اشتہاء بھی زائد ہوتی تھی، اور کھا کر جلدی
فارغ بھی ہو جاتے تھے، لہذا آجکل ہم لوگوں کو صحابہ کرامؓ پر قیاس کر کے کھانا سامنے لگنے کے
بعد ہمیشہ نماز مؤخر نہ کرنی چاہئے بلکہ صرف اس وقت مؤخر کریں جب اشتہاء اتنی زائد ہو کہ
نماز میں دل نہ لگنے کا اندیشہ ہو، (الکوکب الدرری، ص ۱۶۴)

۱۵ (ج ۲ ص ۲۶ و ۲۷) باب الاعتذار فی ترک الجماعة ۱۲ مرتب

۱۵ اس کی تائید حضرت نافعؓ کی روایت سے بھی ہوتی ہے، "قال کان ابن عمرؓ احياناً نلقاه وهو صائم فيقوم
للعشاء وقد نودي بصلاة المغرب ثم تقام وهو يسمع يعني الصلاة فلا يترك عشاءه ولا يعمل حتى يقضى عشاءه
ثم يخرج فيصلي ويقول ان نبي الله صلى الله عليه وسلم كان يقول لا تعجلوا عن عشاءكم اذا قدم اليكم مصنف
عبد الرزاق (ج ۱ ص ۵۵۵ رقم الحديث ۲۱۸۹) باب اذا قرب العشاء ودودي بالصلاة ۱۲ مرتب عفی عنہ
۱۶ (ج ۲ ص ۵۲ و ۵۳) باب اذا حضرت الصلاة والعشاء ۱۲

۱۷ شرح السنہ میں یہ روایت، اس طرح مروی ہے "لا تؤخر الصلاة لطعام ولا لغيره" مشکوٰۃ الصباح
(ج ۱ ص ۹۶) فی آخر الفصل الثانی من باب الجماعة وفضلها ۱۲ مرتب زاده اللہ علماً وعلماً،

۱۸ حضرت گنگرہیؒ کے کلام کی تائید ابوداؤد شریف (ج ۲ ص ۵۲۸) باب اذا حضرت الصلاة والعشاء کی روایت
سے ہوتی ہے "عن عبد الله بن عيسى بن عبد قال كنت مع ابی فی زمان ابن الزبیر الی سبب عبد الله بن عمر فتال عباد بن عبد
ابن الزبیر انما سمعنا انه یبدأ بالعشاء قبل الصلاة فقال عبد الله بن عمر ویحک کان عشاءهم، انراہ کان مثل عشاء
أبيہ، (تيسلا الموائد الاطعمه بالون كثيرة حتى لا يفرغوا منها الا بعد فراغ الصلاة) (بذل المجود، ج ۲ ص ۳۲۸، طبع ۱۳۸۸ھ)

نصف شب نماز کے بعد عشاء کا وقت ہے

باب من زار قومًا فلا يصل بهم

”من زار قومًا فلا يصل بهم“ اسی معنی کی حدیث پیچھے گزر چکی ہے ولایوم الرجل فی سلطانہ، اور اس کا حاصل یہی ادب سکھانا ہے کہ صاحب البیت کا حق پہچان کر اسے آگے کرو، بنا خجہ اسے بدیث بنانا، فقہار نے فرمایا کہ شریعت میں اولیٰ بالامامۃ کے جو درجہ بیان کئے گئے ہیں کہ پہلے اعلم، پھر اذرا وغیرہ، صاحب البیت اور امام مسجد اس سے مستثنیٰ ہیں یعنی امام مسجد اور صاحب البیت ہر حالت میں امامت کا زیادہ مستحق ہے، خواہ مقتدیوں میں اس سے زیادہ عالم لوگ موجود ہوں، بشرطیکہ صاحب البیت میں امامت کی شرائط پائی جاتی ہوں، پھر اگر صاحب البیت اجازت دیدے تو اکثر فقہار کے نزدیک زائر بھی امامت کر سکتا ہے، لیکن حضرت مالک بن انحرثؒ نے حدیث باب میں ظاہر حدیث پر عمل فرماتے ہوئے اس لئے امامت سے اجتناب فرمایا کہ صاحب البیت کی اجازت سے اگرچہ دوسرا بھی امامت کر سکتا ہو لیکن ظاہر حدیث سے افضل یہی معلوم ہوتا ہے کہ صاحب البیت امامت کرے، واللہ سبحانہ اعلم،

باب ما جاء فی کراہیۃ ان یخص الامام نفسه بالدعاء

”ولایوم قومًا فیخص نفسه بدعوة دونهم فان فعل فقد خانهم“ اس کا مطلب بظاہر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ امام کو ادعیہ میں جمع متکلم کا صیغہ استعمال کرنا چاہئے، اور واحد متکلم کے صیغہ سے احتراز کرنا چاہئے، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز کے بعد جو دعائیں منقول ہیں ان میں اکثر واحد متکلم ہی کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، اور صرف چند ایک ہی دعاؤں میں جمع متکلم کا صیغہ استعمال کیا گیا، لہذا مذکورہ مطلب درست نہیں ہو سکتا،

پھر اس حدیث کے مفہوم کی تعیین کے لئے شراح نے بہت سی توجیہا کی ہیں

۱۔ الفرباج ترمذی (ج ۱ ص ۵۴) باب من احق بالامامۃ فی حدیث ابن مسعود الانصاریؒ ۱۲ مرتب عنی عنہ
 ۲۔ کما ورد فی روایۃ انسؓ ”اللہم اسقنا“ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۳) ابواب الاستسقاء باب الاستسقاء فی المسجد الحرام
 ۳۔ مرتب عنی عنہ

بعض نے کہا کہ اس سے مراد صرف وہ دعائیں ہیں جو نماز میں پڑھی جاتی ہیں، مثلاً دعا بقنوت وغیرہ کہ ان میں واحد متکلم کا صیغہ استعمال کرنا جائز نہیں، بعض نے کہا کہ اس کی مراد یہ ہے کہ اپنے لئے دعا کرے اور دوسرے کے لئے بددعا یہ ناجائز ہے،

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس حدیث کی توجیہ کرتے ہوئے فرمایا کہ اس کا مطلب یہ ہو کہ امام کو چاہئے کہ اُن مقامات پر دعا نہ کرے جہاں مقتدی دعا نہیں کرتے، مثلاً رکوع و سجود میں، قومہ اور جلسہ بین السجدتین میں کہ ان مواقع پر عموماً دعا نہیں کی جاتی، اگر امام یہاں پر دعا کرے گا تو دعا میں وہ تنہا ہوگا، خواہ کوئی صیغہ استعمال کریں، پھر چونکہ اس دعا میں مقتدیوں کی شرکت نہیں ہوتی لہذا اس کی ممانعت کی گئی،

لیکن احقر کی ناقص رائے میں ان تمام مفاہیم کے مقابلہ میں ایک چوتھا مفہوم رائج معلوم ہوتا ہے، جو اگرچہ کہیں منقول نہیں دیکھا، لیکن ذوقاً درست معلوم ہوتا ہے، وہ یہ کہ اس میں ایسی دعاؤں سے منع کیا گیا ہے جو صرف ذاتی اور گھریلو قسم کی خواہشات پر مشتمل ہوں، اور ان کے مفہوم میں کوئی عموم نہ ہو، مثلاً "اللہم زوجنی فلانہ" یا "اللہم اعطنی داراً فلانیۃ" وغیرہ، رہیں ایسی دعائیں جن میں عموم ہو سکتا ہو وہ ممنوع نہیں، خواہ صیغہ واحد متکلم کے ساتھ ہوں، مثلاً "اللہم انی ظلمت نفسی ظلماً کثیراً" وغیرہ، کیونکہ امام قوم کا نمائندہ ہوتا ہے، اور اس حیثیت سے وہ اگر واحد متکلم کا صیغہ بھی استعمال کرے گا اس کے مفہوم میں پوری قوم شریک ہوگی، جبکہ پہلی قسم کی دعاؤں (اللہم زوجنی فلانہ وغیرہ) میں یہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ ان میں عموم کا امکان ہی نہیں، واللہ اعلم بالصواب،

"ولا یقوم الی الصلوۃ وهو حقن" حَقْنٌ اور حَاقِنٌ، محبتس البول کو کہتے ہیں، اور "حَاقِب" محبتس البراز کو، یہاں "حقن" سے دونوں مراد ہیں، اور "صلوۃ الحاقن" کا مسئلہ پیچھے گذر چکا ہے،

۱۔ و ہذا مما لا یلتفت الیہ ولم یعرف قائلہ ولا ما خذہ، معارف السنن (ج ۳ ص ۴۰، ۴۰، ۴۰، ۴۰) مرتب عنہ
 ۲۔ ویقال لمحابس الریح الحازق "و لمحابس الغائط البول معاً" الحاقم "وقیل" الحازق "ایضاً، کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۴۰، ۴۰) مرتب عنہ

۳۔ دیکھئے درس ترمذی (ج ۱ ص ۳۸۱) باب ما جاء اذا اقيمت الصلوۃ وجعل حکم الخلاء فلیبدا بالخلاء ۱۲ مرتب عنہ

باب (۱) مآجاء من امّ قوم ما وهم له کارهون؛

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثة رجل ام قوم وهم له کارهون،
 ۱۔ بیت: باب (۱) حکم اس سورت میں ہے جب لوگ کسی امام کو اس کی بدعت، جہل یا فسق کی وجہ
 سے یا کسی اور غرابی کی بنا پر ناپسند کرتے ہوں، لیکن اگر ان کی ناپسندیدگی کی وجہ ذمیوی عداد
 ہو تو یہ حکم نہیں، کما صرح بہ فی الموقاة (۹۱:۲) نیز ملا علی قاریؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر
 ناپسند کرنے والے بعض افراد ہوں تو اعتبار عالم کا ہو گا خواہ وہ تنہا ہو، اور بعض حضرات
 نے کہا کہ اعتبار اکثریت کا ہوتا لیکن شاید اس سے مراد علماء کی اکثریت ہے، کیونکہ جہلہ کی
 اکثریت کا کوئی اعتبار نہیں، واللہ اعلم،

باب مآجاء اذا صلی الامام قاعداً فصل واقعوداً،

ثختر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن فرس فجعتش "تجعتش" کے معنی
 ہیں کھال کا چھل جانا، ابو داؤد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا داہنا پہلو چھل گیا
 تھا، حافظ ابن حبانؒ نے فرمایا کہ یہ واقعہ ذی الحجہ ۳۷ھ کا ہے،
 اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ امام اور منفرد کے لئے بغیر عذر کے فرض نماز قاعداً ادا
 کرنا درست نہیں، اور ایسا کرنے کی صورت میں اس کی نماز نہ ہوگی، البتہ اگر امام عذر کی
 بنا پر بیٹھ کر نماز ادا کر رہا ہو تو مقتدیوں کی اقتداء اور اس کے طریقہ کے بارے میں فقہاء کا
 اختلاف ہے، اور اس بارے میں تین قول مشہور ہیں،

① امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ امام قاعد کی اقتداء کسی بھی حال میں جائز نہیں
 نہ بیٹھ کر نہ کھڑے ہو کر، البتہ اگر مقتدی بھی معذور ہوں اور کھڑے نہ ہو سکتے ہوں، تو وہ اگر
 امام کی اقتداء کر سکتے ہیں، (رواہ ابن القاسم کما قالہ ابن رشد)، یہی مسلک
 امام محمدؒ کی طرف بھی منسوب ہے، پھر امام محمدؒ، ابن القاسم اور اکثر مالکیہ سے تو مقتدیوں کی

محذوری کی صورت میں بھی اقتدار بالمریض القاعد کو مکروہ کہلے، بلکہ بعض مالکیہ تو اس کے بھی عدم جواز کے فائل ہیں، امام مالکؒ حدیث باب کے واقعہ کو منسوخ مانتے ہیں، اور امام شعبیؒ کی مرفوع روایت سے استدلال کرتے ہیں، جو مرسل مروی ہے: "لَا يُؤْمِنُ رَجُلٌ بَعْدِي جَالِسًا"۔

لیکن جہو یہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کا مدار جابر جعفی پر ہے، جو متفق علیہ طور پر ضعیف ہے، امام دارقطنیؒ اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں: "لَمْ يَرَوْهَا غَيْرَ جَابِرِ الْجَعْفِيِّ عَنِ الشَّعْبِيِّ وَهُوَ مَتْرُوكٌ، وَالْحَدِيثُ مُرْسَلٌ لَا تَقُومُ بِهِ حُجَّةٌ" لہذا اس حدیث سے استدلال درست نہیں،

② دوسرا مذہب امام احمدؒ، امام اوزاعیؒ، امام اسحاقؒ اور ظاہریہ کا ہے، ان کے نزدیک اگر امام مریض ہو اور بیٹھ کر امامت کرے تو اس کی اقتدار جائز ہے، لیکن مقتدیوں کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ بھی بیٹھ کر نماز پڑھیں،

حافظ عراقیؒ نے شرح التقرب اور علامہ ابن قدامہؒ نے المغنی میں نقل کیا ہے کہ امام احمدؒ کے نزدیک مقتدیوں کا بیٹھ کر اقتدار کرنا چند شرائط کے ساتھ مشروع ہے، ایک تو یہ کہ امام ابتداء ہی سے بیٹھ کر نماز پڑھ رہا ہو، یعنی اس کا عذر ابتداء ہی سے ہو، اثنا بصلوۃ میں طاری نہ ہوا ہو، دوسرے یہ کہ امام امام راتب (مقرر کردہ) ہو، تیسرے یہ کہ اس کا عذر مرحۃ الزواہ ہو، امام احمدؒ وغیرہ کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں نہ صرف آپؐ نے خود بیٹھ کر نماز پڑھائی، بلکہ دوسروں کو بھی اس کا حکم دیا کہ: "وَإِذَا أَصْلَى قَاعِدًا فَصَلُّوا قَعُودًا اَجْمَعُونَ"۔

③ تیسرا مذہب امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام ابو یوسفؒ، سفیان ثوریؒ، ابو ثورؒ اور امام بخاریؒ کا ہے، ان حضرات کے نزدیک امام قاعد کے پیچھے اقتدار درست ہے، لیکن غیر محذور مقتدیوں کو ایسی صورت میں کھڑے ہو کر نماز پڑھنا ضروری ہے، بیٹھ کر

۱۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۶۳)، رقم الحدیث ۴۰۸۷ و ۴۰۸۸ (باب بل یوم الرجل جالساً؟ رواہ الدارقطنی ایضاً فی سننہ (ج ۱ ص ۳۹۸، رقم ۶) باب صلوۃ المریض جالساً بالأمویین ولفظہ "لَا يُؤْمِنُ أَحَدٌ بَعْدِي جَالِسًا" ۱۲ مرتب عنی عنہ

۲۔ سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۳۹۸) ۱۲

اقتدار درست نہیں، امام حازمیؒ نے اس کو اکثر اہل علم کا مسلک قرار دیا ہے،
 ان حضرات کا استدلال آیت قرآنی ”وَقَوْمٌ آتَيْنَاهُ قُلُوبًا يَفْقَهُوا“ ہے جس میں
 قیام کو مطلقاً فرضِ صلوٰۃ قرار دیا گیا ہے، اس سے معذور لوگ بحکم ”لَا يَكِلِفُ اللَّهُ نَفْسًا
 إِلَّا وُسْعَهَا“ مستثنیٰ ہوں گے، لیکن غیر معذور کو مستثنیٰ کرنے کی کوئی وجہ نہیں، پھر وہ
 احادیث بھی جہور کی دلیل ہیں جن میں قادر علی القیام کو بیٹھ کر نماز پڑھنے کی ممانعت کی گئی
 ہے، چنانچہ حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت ہے ”کان بنی الناصر فسألت
 النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال صل قائماً فان لم تستطع فقاعد فان لم
 تستطع فعلى جنب“

پھر جہور کی ایک اہم دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مرضِ وفات کا واقعہ ہے
 جس میں آپؐ نے بیٹھ کر امامت فرمائی، جبکہ تمام صحابہ کرامؓ نے کھڑے ہو کر اقتدار کی، پھر
 چونکہ یہ مرضِ وفات کا واقعہ ہے اس لئے حدیثِ باب کے لئے ناسخ ہے، اس لئے حدیثِ باب
 کا پہلا جواب احناف و شوافع کی طرف سے یہی دیا جاتا ہے کہ وہ مرضِ وفات کے واقعہ
 سے منسوخ ہے،

اس پر حنبلیہ کی طرف سے ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ مصنفؒ عبد الرزاقؒ میں سنن
 عطاءؒ سے مرسل مروی ہے کہ آپؐ نے بیٹھ کر امامت فرمائی اور صحابہؓ نے کھڑے ہو کر اقتدار کی

۱۔ کتاب الاعتبار فی بیان النسخ والمنسوخ من الآثار (ص ۱۰۱) باب ما ذکر من اتمام المأموم بامامہ
 اذا سنی حالاً ۱۲ مرتب

۲۔ سورۃ بقرہ، جز ثانی، آیت نمبر ۲۳۸، ۱۲ مرتب

۳۔ سورۃ بقرہ، جز ثالث، آیت نمبر ۲۸۶، مرتب عفی عنہ

۴۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۳) باب فی صلوٰۃ القاعد ۱۲

۵۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۹۵ و ۹۶) کتاب الاذان، باب انما جعل الامام لیؤتم بہ، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۰۱)

کتاب الصلوٰۃ باب استخلاف الامام اذا عرض له عذر من مرض وسفر وغیرہما الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۶۔ (ج ۱ ص ۲۵۸، رقم الحدیث ۴، ۳۰) باب بل یؤم الرجل جالساً ۱۲ مرتب عفی عنہ

اور آخر میں آپ نے فرمایا ”لو استقبلت من امری ما استبد بربت ما صلیت الا قعوداً بصلوۃ امامکم ما کان یصلی قائماً فصلو قیاماً وان صلی قاعداً فصلوا قعوداً“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کی آخری رائے یہی تھی کہ ایسی سورت میں مقتدی بھی بیٹھ کر نماز پڑھیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں اس بات کی کوئی تصریح نہیں کہ یہ مرض وفات ہی کا واقعہ ہے، بلکہ ظاہر یہ ہے کہ یہ بھی سقوط عن لعنہ رس ہی کے واقعہ سے متعلق ہے اس لئے کہ اس واقعہ میں آپ کئی روز حضرت عائشہؓ کے مشربہ میں مقیم رہے، اس لئے یہ عین ممکن ہے کہ شروع میں آپ نے ایک آدھ نماز اس طرح پڑھی ہو کہ صحابہ کرامؓ نے کھڑے ہو کر اقتداء کی ہو، پھر بعد میں آپ کی رائے بدلی اور آپ نے صحابہ کرامؓ کو بیٹھ کر نماز پڑھنے کا حکم دیا، لیکن مرض وفات کے واقعہ نے اسے منسوخ کر دیا،

پھر یہ روایت مرسل ہے اور عطاء بن ابی رباح کی مراسیل حضرت حسن بصریؒ کے مراسیل کی طرح ضعیف سمجھی جاتی ہیں، چنانچہ ان دونوں حضرات کی مراسیل کے بارے میں مشہور ہے ”لیس فی المرسلات أضعف من مرسلات الحسن عطاء بن ابی رباح“ لہذا یہ ممکن ہے کہ عطاء کی اس روایت میں کسی راوی کو مغالطہ ہو گیا ہو، اور اس نے واقعہ سقوط عن لعنہ رس اور واقعہ مرض وفات کو خلط کر کے روایت کر دیا ہو، ولتشافھما فی الامور

حنابلہ دوسرا اعتراض یہ کرتے ہیں کہ ابو داؤد وغیرہ کی روایت میں ”اذا صلی الامام جالساً فصلو جلوساً واذا صلی قائماً فصلو قیاماً“ کے علم کے ساتھ یہ تصریح بھی موجود ہے ”ولا تفعلوا کما یفعل اہل فارس بعظما عہما“

جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مقتدیوں کے بیٹھ کر اقتداء کرنے کی علت اہل فارس کے تشبہ سے بچنا ہے، اور یہ علت اب بھی باقی ہے، اس لئے اس حکم کے منسوخ ہونے کا کیا سوال

۱۔ انظر سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۸۹) باب الامام یصلی من قعود ۱۲ مرتب۔

۲۔ لذانی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۰۴) باحالة تدرب الراوی للسیوطی والکفایۃ للخطیب۔

(ص ۳۸۸) ۱۲ مرتب عنی عنہ

۳۔ (ج ۱ ص ۸۹) باب الامام یصلی من قعود ۱۲

ہو سکتا ہے؟

اس کا جواب حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے دیا ہے کہ دراصل ابتداء میں جب عام لوگ اسلامی طرز زندگی کے پورے عادی نہیں ہوئے تھے، اور ان کے اذہان میں اسلامی عقائد اور اسلامی معاشرت کی پختگی پیدا نہیں ہوئی تھی، اُس وقت غیر مسلموں کے ساتھ معمولی معمولی مشابہتوں سے بھی منع کیا گیا تھا، لیکن جب ذہنوں میں اسلامی عقائد اور اسلامی معاشرت کا رسوخ ہو گیا تو پھر اس کی ضرورت نہ رہی، چنانچہ مرضی و فاقہ کے واقعہ نے اسے منسوخ کر دیا،

جمہور کی طرف سے حدیث باب کا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ روایت نوافل سے متعلق ہے فرض نماز سے نہیں، چنانچہ نفل نماز میں یہ ہو سکتا ہے کہ مقتدی بھی امام قاعد کی اقتدار بیٹھ کر کرے،

لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ابوداؤد کی ایک روایت میں نماز فرض ہونے کی تصریح ہے، چنانچہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ: ”رکب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرسا بالمدينة فصرعه على جذام نخلة فانفكت قدمه فاتينا به نعوذ فوجدناه في مشربة لعائشة يسبح جالساً قال فقمنا خلفه فسكت عنا ثم اتيناه مرة أخرى نعوذ فصرى المكتوبة جالساً فقمنا خلفه فامسار الينا ففقدنا قال فلما قضى الصلوة قال اذا صلى الامام جالساً فصلوا جلوساً الخ، آخ۔“
طرح تصریح ہو گئی کہ آپ کی دوسری نماز فرض تھی،

حنفیہ و شافعیہ اس کا جواب یہ دینے ہیں کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تو اگرچہ فرض نماز تھی، لیکن صحابہ کرامؓ اس میں بنیبت نفل شریک ہوئے تھے، جس کی دلیل یہ ہے کہ سقوط عن الفرس کے واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کئی روز تک حضرت عائشہؓ کے مشربہ میں مقیم رہے، اور مسجد نہ آ سکے، اور یہ بات بہت بعید ہے کہ ان تمام ایام میں مسجد نبویؐ عمت

۱۔ کذا فی معاریف السنن، (ج ۳ ص ۲۲۶) منقولاً عن حجة الله البالغة (ج ۲ ص ۲۴) فی مبحث

الجماعة ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۱۰۹) باب الامام یصلی من قعود ۱۲ مرتب

سے نالی رہی ہو پھر حضرت عائشہؓ کا مشربہ اتنا وسیع بھی نہیں تھا کہ تمام صحابہ کرامؓ وہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے اقتدار کرتے ہوں، اس لیے ظاہر یہی ہے کہ صحابہ کرامؓ مسجد نبوی میں اپنے وقت سے باجماعت نماز پڑھنے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عیارت کے لئے حاضر ہوتے تھے، اور جب آپ کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تو آپ کی اقتدار کی فضیلت حاصل کرنے کے لئے نیت نفل آپ کے ساتھ شریک ہو گئے،

حضرت شاہ صاحبؒ نے حدیث باب کا ایک تیسرا جواب دیا ہے کہ یہ حدیث مسبوق کے بارے میں ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ ابتداء اسلام میں صحابہ کرام کا طرزِ عمل یہ تھا کہ مسبوق قیام و قعود میں امام کی اقتدار کے بجائے اپنی رعایت کی تعداد کا اعتبار کرتا تھا، یعنی اگر امام کی دوسری رکعت ہوتی اور مسبوق کی پہلی تو امام سجدہ کے بعد بیٹھ جاتا اور مسبوق کھڑا ہو جاتا، اور اگر امام کی تیسری رکعت ہوتی اور مسبوق کی دوسری تو امام کھڑا ہو جاتا، اور مسبوق بیٹھ جاتا، لیکن ایک مرتبہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے اس طریقہ کے خلاف قیام و قعود میں امام ہی کی اقتدار کی تو آپؐ نے ارشاد فرمایا ”ان ابن مسعود سن لکم سنتہ فاستنوا بہا“ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ ہو سکتا ہے کہ حدیث باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ”اذا اصلی قاعد افسلوا قعوداً اجمعون“ مسبوق کی اسی صورت سے متعلق ہو، واللہ اعلم،

حدیث باب کا چوتھا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حکم صرف اسی صورت کے ساتھ مخصوص تھا جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بنفس نفیس امام ہوں، اس کی دلیل یہ ہے کہ کنز العمال میں مصنف عبدالرزاق کے حوالہ سے حضرت عروہ کا یہ قول مروی ہے: ”یَنْبَغِي اَنْ يَنْبَغِي لِاحَدٍ غَيْرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (ای ان یؤم قاعداً لغيره م) اور عروہ فقہار سب سے اہم اور کبار تابعین میں سے ہیں، اور ان کی بلاغات بلاشبہ قوی اور مقبول ہیں، لیکن مصنف عبدالرزاق کا جو نسخہ کچھ غرضہ قبل ”مجلس علمی“ سے شائع ہوا ہے، اس

۱۵ مصنف عبدالرزاق، ج ۲ ص ۲۲۱، رقم ۳۱۶۶ (باب الذی یكون له وترد للامام شفع ۱۲)

۱۶ ج ۲ ص ۲۵۸ (کذا فی معاری السنن ج ۲ ص ۲۳۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۷ ج ۲ ص ۲۶۰، (تحت رقم ۴۰۸) باب صل یوم الرجا، ج ۱ ص ۱۲

میں یہ قول عذرہ کے بجائے ابو عروہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے جو حضرت معمر بن راشد کی کنیت ہے، جو کہ حضرت عبدالرزاق کے شیخ ہیں، (فلتراجع نسخ اخری من السنہ بین، مرتب) بہر حال یہ روایت خصوصیت کا واضح قرینہ ہے،

البتہ اس جواب پر ابو داؤد کی ایک روایت سے اشکال ہوتا ہے، ”عن محمد بن سالم ثنی حصین من واد سعد بن معاذ عن اسید بن حصیر امہ کار یومہم قال فجاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعودہ فقالوا یا رسول اللہ ان امامنا مریض فقال اذا صلی قاعدًا فصولاً قعوداً“

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے، امام ابو داؤد نے اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد لکھا کہ ”وہذا الحدیث لیس بمتصل“ (یعنی لم یصح حصین عن اسید بن حصیر) خدا سے کہ نماز پر کھڑے رہنے کا احادیث قرآن کریم کی صریح آیت ”وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِیْنَ“ سے ثابت ہے، اور حدیث باب میں مختلف احتمالات ہیں، یہ بھی کہ یہ منسوخ ہو، یہ بھی کہ یہ نوافل سے متعلق ہو، یہ بھی کہ مسوق کے حق میں ہو، اور یہ بھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہو، لہذا اس محتمل خبر واحد کی بناء پر قرآن و حدیث کے صریح حکم کو نہیں جھوٹا جاسکتا۔

بھر حدیث باب میں مذکورہ بالا اجراء احتمالات میں سے احقر کے نزدیک نسخ کا احتمال راجح ہے، اس احتمال کے راجح ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اگر بالفرض حدیث باب کا حکم منسوخ نہ ہوتا تو یہ کیسے ممکن تھا کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مرض و فاسات میں بیٹھ کر نماز پڑھائی تو صحابہ کرامؓ میں سے کسی ایک نے بھی بیٹھنے کا ارادہ تک نہ کیا، بلکہ سب کے سب اپنی حالت پر کھڑے رہے، یہ اس بات کی علامت ہو کہ قعود مقتدین کا حکم منسوخ ہو چکا تھا، جس کا تمام صحابہ کرامؓ کو علم بھی تھا، علاوہ ازیں خود امام احمدؒ بھی حدیث باب کو جزوی طور پر منسوخ ماننے پر مجبور ہیں، اس لئے کہ اگر عذر قعود نماز میں طاری ہوا ہو یا امام راتب نہ ہو، یا پھر عذر رجوع الزوال نہ ہو، تو ان کے نزدیک ان صورتوں میں بھی قعود واجب نہیں ہوتا، حالانکہ حدیث باب میں بیان کردہ ”انما جعل الامام لیؤتہم بہ“ کی علت کا

تقدیر ثابت ہے کہ اس سورت میں ہے، نعوذ واجب ہو، ظاہر ہے کہ امام احمد نے ان کا استثناء
مرضِ وفات ہی کے واقعے سے کیا ہے جس کا مطلب یہی ہوا کہ وہ خود بھی حدیثِ باب کو جزوی
طریق پر منسوخ مانتے ہیں۔ لہذا اگر جہورِ قرآن و حدیث کے دلائل نیز تعادلِ صحابہ کی بنا پر حدیثِ
باب کو کتبۃ منسوخ قرار دینا تو یہ کوئی مستبعد نہیں ہے، واللہ اعلم بالصواب

بَابُ مِنْهُ

صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَلْفَ ابْنِ بَكْرٍ فِي مَرَضِهِ الَّذِي مَاتَ
فِيهِ قَاعِدًا“ اس روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مرضِ وفات کی یہ نماز آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے حضرت ابو بکرؓ کے پیچھے پڑھی تھی، یعنی حضرت ابو بکرؓ امام تھے، اور آپ مقتدر تھے۔
لیکن اسی باب میں ایک روایت چھوڑا گئی روایت میں حضرت عائشہؓ سے ہی یہ منقول ہے
”فَصَلَّى إِلَيَّ جَنْبَ ابْنِ بَكْرٍ وَالنَّاسُ يَأْتُمُونَ بَابِي بَكْرٌ وَأَبُو بَكْرٍ يَأْتُمُ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“

حضرت مولانا زکریا احمد صاحب گنگوہیؒ نے اس فایہ جواب دیا ہے کہ نماز، ابتدا
میں آپؐ سے حضرت ابو بکرؓ نے اقتداء کی تھی۔ پھر جب حضرت ابو بکرؓ پیچھے بیٹے تو آپؐ امام
بن گئے۔

لیکن الزمخشریؒ نے اسے رد کیا۔ روایات کو الٹا الٹا واقعے سے متعلق قرار دیا ہے۔
امام ابن سعدؒ ”طبقات“ میں لکھتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا مرضِ وفات، تشریفاً
نیرہ دن جاری رہا، ان ایام میں جب آپؐ کو مرض میں خفت محسوس ہوئی تو آپؐ خود بنفس نفیس
امامت فرماتے اور اترتے، ہوتا تو حضرت ابو بکر صدیقؓ امامت کے فرائض انجام دیتے،
بہر حال ایام مرضِ وفات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے امامت اور حضرت ابو بکرؓ کی
اقتداء دونوں ثابت ہیں، لہذا دونوں روایات میں کوئی تعارض نہیں، واللہ اعلم،
۱۵ تذکرہ بعضہم اول حالہ وبعضہم آخر حالہ فذكر كل مالم يذكره الآخر فجعل مولانا الكنگوہیؒ الواقعتين واحدة،

کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۲۳۱ و ۲۳۲) ۱۲ مرتب عنی عمہ

۱۵ من اراد ان یقف علی تفصیل المسئلة فعليه ان یطالع شرح باب فی القراءۃ فی المغرب فی معارف السنن

رج ۳ من ص ۱۷۴ الی ص ۱۷۹ و من ص ۲۳۰ الی ص ۲۳۲ من باب آخر ۱۲ مرتب عنی عمہ

بِمَا جَاءَ أَجْرُ صَلَاةِ الْقَائِمِ عَلَى النِّصْفِ صَلَاةِ الْقَائِمِ

وَمِنْ سَلَاةِ الْقَائِمِ أَفْزَلُهُ نَدَفُ أَجْرِ الْقَائِمِ وَمَنْ صَلَّاهَا نَافِلَةً نَفَسَ نَحْمَ أَجْرِ الْقَائِمِ اس حدیث پر ایک مشہور اشکال یہ ہے کہ یہ مفترض کے بارے میں ہے یا تنفل کے بارے میں؟ اگر اسے مفترض کے حق میں مانا جائے تو وہ اگر قادر علی القیام ہے تو اس کے لئے قاعدہ نماز پڑھنا ہی جائز نہیں ”ذکیف ذکر صلواتہ قاعداً“ اور اگر مفترض قادر علی القیام نہیں تو اس کا قاعدہ نماز پڑھنا اس کے اجر و ثواب میں کمی کا باعث نہیں چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے کہ معذور کو پورا اجر ملتا ہے، اور اگر اس حدیث کو متنفل غیر معذور پر محمول لیا جائے تو ”مَنْ صَلَّاهَا نَافِلَةً“ کا کوئی مطلب نہیں رہتا، کیونکہ لیٹ کر نماز پڑھنا غیر معذور متنفل کے لئے بھی جمہور کے نزدیک جائز نہیں، البتہ حسن بسر کی کے مسلک پر کوئی اشکال نہیں، اس لئے کہ وہ نفل کو لیٹ کر بھی جائز قرار دیتے ہیں، خواہ بغیر غدر کے ہو۔

اس کے جواب میں حضرت شاہ سائب دغیرہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت معذور کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو قیام یا قعود پر مطلقاً قادر ہی نہ ہو، دوسرے وہ جو قادر تو ہو لیکن انتہائی مشقت و تحلیف کے ساتھ، حدیث باب میں دوسری قسم بیان ہے، اور مطلب یہ ہے کہ جو شخص شدید مشقت کے ساتھ قیام یا قعود پر قادر ہو اس کے لئے قعود یا اضلیع جائز تو ہے لیکن عزیمت پر عمل کرنا افسس ہے، لہذا یہاں نصف اجر سے یہ مراد نہیں کہ تندرستوں کے مقابلہ میں اسے آدھا ثواب ملے گا، بلکہ مطلب یہ ہے کہ اگر وہ شاید مشقت انشائے عزیمت پر عمل کرتا اس صورت میں اس کو جتنا ثواب ملتا نخست پر عمل کرنے کی صورت میں اسے اس کا آدھا ملے گا، اگرچہ یہ آدھا بھی صحتمندوں کے اجر کے برابر ہوگا، گویا عزیمت کی صورت میں ایسا شخص تندرستوں سے دو گنے ثواب کا مستحق ہوگا، جبکہ نخست کی صورت میں اسے صرف ایک گنا ثواب ملے گا، جو عزیمت کے ثواب کے مقابلہ میں نصف ہے، اس توجیہ کی تائید موطا امام مالکؒ میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ اور مسند احمد

۱۵۰ اور اگر اسے تنفل معذور پر محمول لیا جائے تب بھی اس کے حق میں تنصیف اجر کا کوئی سوال نہیں، اس لئے کہ اسے بھی پورا ثواب ملتا ہے، ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۵۱ (ص ۱۱۹) فضل صلوة القائم علی صلوة القاعد ۱۲

میں حضرت انسؓ کی روایت سے ہوتی ہے، جس میں وارد ہے کہ، حدیث آپؐ نے اس وقت ارشاد فرمایا، تھی جبکہ شدید بخار میں مبتلا صحابہ کو آپؐ نے بیچہ در سناڑ پڑستے دیکھا، اس سے معلوم ہوا کہ حدیث باب کا محل معذورین میں،

بابُ بَاجَاءِ فِي كَرَاهِيَةِ السَّدْلِ فِي الصَّلَاةِ؛

”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن السدل فی الصلوة“ سدل کی تین تفسیریں کی گئی ہیں، ایک یہ کہ چادر یا رومال وغیرہ کو اپنے سر یا کتفین پر رکھ کر جانبین کو نیچے چھوڑ دیا جائے دوسری تفسیر یہ بیان کی گئی ہے کہ ایک کپڑے میں اپنے آپ کو لپیٹ لے رہا تھوں کو اندر داخل کر لیا جائے، اور اسی حالت میں رکوع و سجود ادا کئے جائیں، سدل کی تیسری تفسیر اسبال ازارائی تحت الکعبین کے ساتھ کی گئی ہے، پہلی اور دوسری تفسیر کے لحاظ سے یہ کراہت نماز کے ساتھ مخصوص ہوگی، اور غیر حالتِ صلوة میں اس کا جواز ہوگا، جبکہ تیسری تفسیر کے لحاظ سے ممانعت اور کراہت نماز کے ساتھ مخصوص نہ ہوگی،

پھر امام احمدؒ کے نزدیک اگر سدل قمیص کے اوپر ہو رہا ہو، یعنی قمیص پہن کر اس پر چادر یا رومال لٹکایا گیا ہو تو کوئی کراہت نہیں، گویا امام احمدؒ کے نزدیک سدل کی کراہت کا مدار ثوب واحد پر ہے، کیونکہ اس صورت میں سدل کرنے سے مصلیٰ کی نظر اپنی شرمگاہ پر پڑنے کا اندیشہ ہی، اور یہ مکروہ ہے، لیکن ائمہ ثلاثہ نے سدل کی کراہت کا دار و مدار خلافِ معروف طریقہ پر کپڑے کے استعمال کو قرار دیا ہے، یہی وجہ ہے کہ ان حضرات کے نزدیک سدل علی القمیس و سدل علی الازار بھی مکروہ ہوگا، عبد اللہ بن المبارک کا بھی یہی مسلک ہے،

لہ من طریق ابن حریج عن ابن شہاب، انظر معارف السنن (ج ۳ ص ۸۷۸) ۲ مرتب
لہ عن ابی حنیفۃ انہ یکرہ السدل علی القمیس علی الازار وقال لانہ ینزع اهل الکتاب فان کان السدل بدون السراويل فکرہتمہ لاحتمال کشف العورة عند الركوع، وان کان مع الازار فکرہتمہ لاجل التشبه باهل الکتاب فهو مکروہ مطلقاً سواء کان للخیلاء او لغيرہ للہنی من غیر فصل انتہی کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۶۳) ۳
رشد اشرف جعلہ اللہ فی عینہ صغیرا و فی اعین الناس کبیرا،

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ الْاِخْتِصَارِ فِي الصَّلَاةِ

”تھی ان یصلی الرجل مختصراً“ اختصار کی تین تفسیریں بیان کی گئی ہیں، بعض نے کہا کہ اس سے تخفیف فی القراءة مراد ہے، بعض نے کہا کہ اس سے مختصر یعنی عصا کا ہمارا ایسا مرد ہے، اور بعض نے کہا کہ اس سے وضع الید علی الخاصرہ (کوکھ یا پیٹ) مراد ہے۔ یہ آخری قول ہی زیادہ راجح اور جمہور محمدن و ذہبہا کا مختار ہے،

پھر اس تیسرے قول کے مطابق نبی کریمؐ کی متعذر وجہ بیان کی گئی ہیں جن میں قوی ترین وجہ یہ ہے کہ ابلیس مردود ہونیکے بعد زمین پر اسی ہیئت کے ساتھ اتر اٹھا، بعض نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ یہ جہنمیوں کی ہیئت استراحت ہوگی، ان دونوں وجہ کا تقاضا یہ ہے کہ کہ ہیئتِ صلوٰۃ اور خابج صلوٰۃ دونوں میں مکروہ ہے، پھر بعض حضرات نے کراہت کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ یہ ہیئت خشوع و خضوع کے خلاف ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ کراہت نماز کے ساتھ مخصوص ہو،

بَابُ مَا جَاءَ فِي طَوْلِ الْقِيَامِ فِي الصَّلَاةِ

”قِيلَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّ الصَّلَاةِ أَفْضَلُ؟ قَالَ طَوْلُ الْقَنُوتِ“
لفظ ”قنوت“ متعدد معانی کے لئے آتا ہے، مثلاً طاعت، عبادت، صلوٰۃ، دعا، قیام، طول قیام، سکوت، یہاں جو رنے قیام کے معنی مراد لئے ہیں،
پھر اس میں اختلاف ہے کہ تطویل قیام افضل ہے یا تکثیر رکعات، امام ابو حنیفہ رحمہ اور ایک روایت کے مطابق امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ طول قیام افضل ہے، حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کے نزدیک تکثیر رکعات افضل ہے، امام محمدؒ کا مسلک بھی اسی کے مطابق ہے،

۱۔ والقیل الاول حکاہ البردی، والثانی حکاہ الخطابی وہناک اقوال اخر کذا فی معارف السنن
رج ۳ ص ۶۴ (۱۲) مرتب عنی عنہ

۲۔ ویبیرہ رایتہ عبداللہ الحبشی عند ابی داؤد ”سئل ائی الاعمال افضل قال طول القیام، النظر معارف السنن (رج ۳ ص ۶۴) (۱۲) مرتب عنی عنہ

اور امام شافعیؒ کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے، لیکن اُن کا مفتی بہ قول پہلا ہی ہے
 اور امام ابو یوسفؒ نیز اسحق بن راہویہ کے نزدیک دن میں تکثیر رکعات افضل ہے اور رات
 میں تطویل قیام، البتہ اگر کسی شخص کھلوۃ اللیل کے لئے کچھ وقت مخصوص کیا ہو تو رات میں
 بھی تطویل قیام کے بجائے تکثیر رکعات افضل ہے، امام احمد بن حنبلؒ نے اس مسئلہ میں توقف
 اختیار کیا ہے،

حنفیہ اور شافعیہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جبکہ حضرت ابن عمرؓ اور اُن کے
 ہم مسلک دوسرے حضرات کا استدلال اگلے باب (باب ماجاء فی کثرة الركوع والسجود)
 میں، حضرت ثوبانؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں: "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول
 ما من عبد یسجد لله سجدة الا رفعه الله بها درجة وحط عنه بها خطیئة" لیکن
 اول تو یہ روایت حضرت ابن عمرؓ کے مسلک پر صریح نہیں، نیز سجدہ سے پوری نماز مراد
 لی جاسکتی ہے،

بابُ مَا جَاءَ فِي سَجْدَتِي السَّهْوِ قَبْلَ السَّلَامِ

عن عبد الله ابن يحيى بن الاسدي "بُحَيِّنَ ان کی والدہ کا نام ہے (قبیل
 اسم ابیہ) اور والد کا نام مالک ہے، لہذا عبد اللہ ابن یحییٰ بن اسد میں ابن کا ہمزہ لکھنا ضروری
 ہے، کیونکہ الف صرف اس صورت میں ساقط ہوتا ہے جبکہ عَلَیْنِ متناسلین کے درمیان ہو،
 "فَلَمَّا اَتَمَّ صَلَوَتَهُ سَجَدَ تَيْنِ يَكْتَبُ فِي كُلِّ سَجْدَةٍ وَهُوَ جَالِسٌ قَبْلَ ان
 يَسْتَمَّ" اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ سجدہ سہو سلام سے پہلے ہونا چاہئے یا بعد میں، حنفیہ
 کے نزدیک سجدہ سہو مطلقاً بعد السلام ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً قبل السلام

۱۵ کافی شرح المہذب (ج ۳ ص ۲۶) و شرح مسلم للنووی فی باب ما یقال فی الركوع والسجود (کذا فی
 معارف السنن (ج ۳ ص ۴۸۰) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۶ وبالجملة- مسلک الامام الفضلیۃ القیام لان المسئل عنہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ کان یطول القیام اکثر
 من الركوع والسجود لان ذکر القیام القراءة وہی افضل من ذکر الركوع والسجود، معارف السنن
 (ج ۳ ص ۴۸۰) بتغیر من المرتب عفی عنہ

وَإِذَا شَكَ أَحَدُكُمْ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَتَعَرَّ الصَّوَابَ فَلْيَتَمَّ عَلَيْهِ ثُمَّ لِيَسْلَمْ ثُمَّ لِيَسْجُدْ

سجد تین (اللفظ للبغاری)

(۳) ابوداؤد اور ابن ماجہ میں حضرت ثوبانؓ سے مرفوعاً مروی ہے :- ”لکل سہو سجدتان بعد ما یسلم“ اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کا مدار اسمعیل بن عیاش پر ہے، جو ضعیف ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ اسمعیل بن عیاش حفاظِ شام میں سے ہیں، اور ان کے بارے میں پیچھے یہ قول فیصل گزر چکا ہے کہ ان کی روایات اہل شام سے مقبول ہیں، غیر اہل شام سے نہیں، اور یہ حدیث انھوں نے عبداللہ بن عبید اللہ الکلاعی سے روایت کی ہے، جو اہل شام سے ہیں، لہذا یہ حدیث مقبول ہے،

(۴) سنن نسائی و سنن ابوداؤد میں حضرت عبداللہ بن جعفرؓ کی روایت مروی ہے: قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ شَكَ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ بَعْدَ مَا يَسْلَمْ،

(۵) ترمذی (ص ۴۳) میں پیچھے ”ب ب“ ماجاء فی الامام ینہض فی الركعتین ناسیاً کے تحت حضرت شعبیؓ کی روایت گزر چکی ہے، ”قال صلی بن المغیرۃ بن شعبۃ فنہض فی الركعتین فنبیح بہ القوم ونبیح بہم فلما قضی صلوٰتہ سلم ثم سجد سجدتی السہو، وهو جالس ثم حدثهم ان رسول الله صلی الله علیه وسلم فعل بہم مثل الذی فعل _____ اس روایت میں بھی سجدہ سہو بعد السلام کی تصریح ہے،

(۶) حضرت ذوالمیدینؒ کے واقعہ میں بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل سجدہ سہو بعد السلام

۱۵ (ج ۱ ص ۱۳۸ و ۱۳۹) باب من نسی ان یتشهد وہو جالس ۱۲

۱۶ (ص ۸۵) باب ماجاء فیمن سجد ما بعد السلام، ۳

۱۷ (ج ۱ ص ۱۸۵) باب الترمذی، کتاب السہو، ۱۲

۱۸ (ج ۱ ص ۱۳۸) باب من قال بعد التسليم ۱۲

۱۹ ترمذی (ج ۱ ص ۸۷) باب ماجاء فی الرجل یسلم فی الركعتین من الغبر والعصر ۱۲

بتلایا گیا ہے چنانچہ اس واقعہ میں یہ الفاظ مروی ہیں: ”فسلّی اثنتین اخریین ثم سجد
ثم کبر فسجد الخ“

حنفیہ کے ان دلائل میں قوی احادیث بھی ہیں اور فعلی احادیث بھی، اس کے برخلاف
ائمہ ثلاثہ کے پاس صرف فعلی احادیث ہیں، (جو جواز پر محمول ہیں) لہذا حنفیہ کے دلائل راجح
ہوں گے، اور حضرت عبداللہ ابن بجینہ کی حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ وہ بیان جواز پر محمول
ہے، نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس میں قبل السلام سے مراد وہ سلام ہو جو سجدة سہو کے بعد
تشہد پڑھ کر آخر میں کیا جاتا ہے،

وَقَوْلُ (إِی الشافعی) هَذَا النَّاسِخُ لِغَيْرِهِ مِنَ الْأَحَادِيثِ وَيَذْكَرُ أَنَّ خَرَفَ
فَعَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ عَلَى هَذَا أَنَّ اس کا مطلب یہ ہے کہ امام شافعی
کے نزدیک بعد السلام کی روایات منسوخ ہیں، اور وہ ان کے لئے حضرت عبداللہ ابن بجینہ
کی حدیث باب کو ناسخ مانتے ہیں،

لیکن نسخ کا دعویٰ صحیح نہیں اور محتاج دلیل ہے جبکہ یہاں کوئی دلیل نہیں، اگرچہ
امام شافعی نے نسخ کی دلیل میں امام زہری کا قول نقل کیا ہے کہ ”سجد قبل السلام آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری عمل تھا“ لیکن امام زہری کا یہ قول منقطع ہے، علاوہ ازیں یحییٰ
ابن سعید قطان کے بیان کے مطابق امام زہری کی مراسیل ”شبه لاشئ“ ہیں، لہذا اس
سے نسخ پر استدلال نہیں کیا جاسکتا،

۱۵ عن الزہری قال سجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سجدتی السہو قبل السلام وبعده وآخر الامرین قبل السلام
لیکن خود علامہ ابو بکر عازمی شافعی ”کتاب الاعتبار فی بیان النسخ والمنسوخ من الآثار“ (ص ۱۱۵) باب سجود سہو
بعد السلام والاختلاف فیہ کے تحت امام زہری کے مذکورہ قول کو نقل کرنے کے بعد آگے چل کر فرماتے ہیں ”و طریق
الانصاف ان نقول اما حدیث الذی فیہ دلالة علی النسخ ففیہ القطر فلا یقع معارضتها لاحادیث الثابتة واما بقیة
الاحادیث فی السجود قبل السلام وبعده قولاً وفعلًا فی ان کانت ثابتة صحیحہ ففیہا نوع تعارض غیر ان تقدیم
بعضہا علی بعض غیر معلوم بروایة موصولة صحیحہ والاشیہ حمل الاحادیث علی التوسع وجواز الامرین“

احقر الوزی رشید اشرف غفر اللہ لدولہ الدیہ لاساتذہ

۱۶ کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۴۹۱) نقلًا عن الخطیب فی الکفاۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي سَجْدَتِي الْمَهْوَ بَعْدَ السَّلَامِ وَالْكَلَامِ

اِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى الظُّهْرَ حَسَنًا فَقِيلَ لَهُ اَزِيدْ فِي الصَّلَاةِ
اَمْ نَسِيتَ فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ بَعْدَ مَا سَلَّمَ، يَہاں دو مسئلے قابلِ بحث ہیں، ایک یہ کہ
کلام فی الصلوٰۃ کی کیا حیثیت ہے؛ و مستأثیٰ ہذا المسئلة بعد بابین انشاء اللہ تعالیٰ،
دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص چوتھی رکعت سے فارغ ہو کر پانچویں رکعت اس کے
ساتھ ملالے، تو اس کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ وہ چوتھی رکعت میں بقدر تشہد بیٹھ چکا ہو
اس صورت میں باتفاق اس کی نماز درست ہے، اور اس میں کسی کا بھی اختلاف نہیں،
دوسری صورت یہ ہے کہ وہ چوتھی رکعت پر بالکل ہی نہ بیٹھا ہو، اس میں اختلاف ہے،
حنفیہ کے نزدیک ایسی صورت میں نماز فرض نہ رہے گی، بلکہ نفل ہو جائے گی، اور اسے چاہئے
کہ ایک رکعت اور ملا کر نوافل کی تعداد چھ کرے، جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس صورت
میں بھی سجدہ سہو کافی ہے، اور نماز کا فریضہ ادا ہو جائے گا،

یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، کہ اس میں آپ نے عصر میں پانچ رکعتیں
پڑھیں اور سجدہ سہو پر اکتفاء فرمایا، جبکہ حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ قعدۂ اخیرہ بالا جماع فرض ہے،
لہذا اس کے ترک کی صورت میں فریضہ کی ادائیگی کا کیا سوال ہو سکتا ہے،

پھر جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس میں
حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم چوتھی رکعت پر بقدر تشہد بیٹھ گئے ہوں گے،

لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ ایک روایت میں یہ تصریح ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ
علیہ وسلم چوتھی رکعت میں بیٹھے نہ تھے، بلکہ سیدھے پانچویں رکعت کے لئے کھڑے ہو گئے تھے،
اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا ہے کہ اس روایت کے الفاظ میں اس
معنی کی بھی گنجائش ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سلام کے لئے نہیں بیٹھے تھے، بلکہ قعدۂ اخیرہ
کر کے پانچویں رکعت کے لئے کھڑے ہو گئے، یہ تاویل اگرچہ بعید ہے، مگر قعدۂ اخیرہ کی فرضیت
کے پیش نظر اسے قبول کئے بغیر چارہ نہیں، واللہ اعلم

لے جس میں یہ الفاظ مروی ہیں "فَنَقَضَ فِي الرَّابِعَةِ وَلَمْ يَجْلِسْ حَتَّى صَلَّى الْخَامَةَ" ذکرہ العینی فی عمدة القاری

(ج ۲ ص ۱۱۳) بلفظ الطبرانی ۱۲ الملتقط من معارف السنن (ج ۳ ص ۴۹۴) بتغیر من المرتب عفی عنہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّشَهُّدِ فِي سَجْدَتِي السَّهْوِ

”أَنَّ الدَّيْبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى بِهِمْ فَسَهَا فَسَجَدَ . جَدَتَيْنِ ثُمَّ تَشَهُّدَنَ ثُمَّ سَلَّمَ .“ یہ حدیث جمہور کی دلیل ہے کہ سجدہ سہو کے بعد تشہد بھی پڑھنا چاہئے، اور سلام بھی پھیرنا چاہئے، جبکہ بعض حضرات صحابہؓ ابن سیرینؒ اور ابن ابی لیلیٰؒ وغیرہ اس بات کے قائل ہیں کہ سجدہ سہو کے بعد تشہد نہیں پڑھنا چاہئے گا، بلکہ فوراً سلام پھیر دیا جائے گا، اور بعض حضرات (حضرت انسؓ، حسن بصریؒ، عطاءؒ، اور طاؤسؒ وغیرہ) اس کے قائل ہیں کہ سجدہ سہو کے بعد نہ تشہد ہوگا اور نہ سلام، ان کے نزدیک سجدہ سہو کے بعد نماز خود بخود ختم ہو جائیگی بہر حال حدیث باب ان تمام اقوال کے خلاف حجت ہی اسی لئے جمہور نے اس کو اختیار کیا ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي مَنْ يَشْكُ فِي الزِّيَادَةِ وَالنَّقْصَانِ

”أَذَا صَلَّيْتُ أَحَدَكُمْ فَلَمْ يَدْرِ كَيْفَ صَلَّيْتُ فَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ وَهُوَ جَالِسٌ“
 نماز کی تعداد رکعات میں شک ہو جانے کی صورت میں امام اور اعمیٰ، امام شعبیؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ ہر حالت میں اعادہ واجب ہے، الایہ کہ رکعات کی تعداد کا یقین ہو جائے، اور حضرت حسن بصریؒ کا مسلک یہ ہے کہ ہر حالت میں سجدہ سہو واجب ہے، خواہ بنا، علی الاقل کرے یا بنا، علی الاکثر، ائمہ ثلاثہ (امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ) کا مسلک یہ ہے کہ ایسی صورت میں بنا، علی الاقل واجب ہے، اور ہر اس رکعت پر بیٹھنا ضروری ہے جس کے بارے میں یہ امکان ہو کہ یہ آخری رکعت ہو سکتی ہے، نیز سجدہ سہو بھی لازم ہے،

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس مسئلہ میں تفصیل ہے، وہ یہ کہ اگر مصلیٰ کو یہ شک پہلی بار پیش آیا ہے تو اس پر اعادہ صلوٰۃ واجب ہے، اور اگر شک پیش آتا رہتا ہے تو اس پر اعادہ واجب نہیں، بلکہ اسے چاہئے کہ تحریمی یعنی غور و فکر کرے، اور تحریمی میں جس طرف گمان غالب ہو جائے اس پر عمل کرے، اور اگر کسی جانب گمان غالب نہ ہو تو بنا، علی الاقل کرے، اور

۱۔ عن طاؤس قال اذا صلّيت فلم تدرك مصليّت قاعد هامة فان النسيّة عليك مرة اخرى فلا تعدّها، مصنف ابن ابي شيبة (ج ۲ ص ۳۸) من قال اذا شك فلم يدرك مصليّ اعاد ۱۲ رشيد اشرف وفقه الله لخدمة السنة المطهرة،

آخر میں سجدہ سہو کرے، نیز بناء علی الاقل کی صورت میں یہ بھی ضروری ہے کہ ہر اس رکعت پر قعدہ کرے جس کے بارے میں آخری رکعت ہونے کا امکان ہو،

در اصل اس مسئلہ میں اختلاف کی وجہ ایسی صورت کے بارے میں روایات کا اختلاف ہے: بعض روایات میں اعادہ کا حکم ہے کما فی روایۃ ابن عمرؓ، اور صحیحین میں حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی روایت سے تحریمی کا حکم معلوم ہوتا ہے، "واذا شک احدکم فی صلوٰتہ فلیتحرر الصواب فلیتم علیہ ثم یسجد ثم یسجد متین (اللفظ للبخاری) اور بعض روایات میں بناء علی الاقل کا حکم ہے، مثلاً امام ترمذیؒ نے اسی باب میں تعلیقاً یہ حدیث روایت کی ہے، "اذا شک احدکم فی الواحدة والثنتين فلیجعلها واحدة واذا شک فی الاثنتين والثلاث فلیجعلها اثنتين" اور حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ سے یہ روایت مسنداً نقل کی ہے کہ "اذا سها احدکم فی صلوٰتہ فلم یدر واحدة صلی او ثنتين فلیب علی واحدة فان لم یدر ثنتين صلی او ثلاثاً فلیب علی ثلاث" اور بعض روایات میں سجود سہو کا حکم ہے، مثلاً اسی باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث مرفوعہ ہے، "ان الشیطان یاتی احدکم فی صلوٰتہ فلیبس علیہ حتی لا یدری کم صلی فاذا وجد ذلك احدکم فلیسجد سجدة متین وهو جالس"

ائمہ ثلاثہ نے ان احادیث میں سے بناء علی الاقل والی احادیث کو اختیار کر لیا، اور سجدہ سہو کو اس پر محمول کیا ہے، امام اوزاعیؒ اور امام شعبیؒ نے استیناف والی حدیث کو لے لیا ہے،

۱۔ عن ابن عمرؓ فی الذی لا یدری ثلاثاً صلی او اربعاً قال یعید حتی یحفظ، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۸) من قال اذا شک فلم یدر کم صلی اعاد" ۱۲ مرتب عنی عن الخفی والجللی
۲۔ فاخرجه البخاری فی باب التوجہ نحو القبلة حیث کان (ج ۱ ص ۵۸) ومسلم فی باب السہو فی الصلوٰۃ والسجود (ج ۱ ص ۲۱۱ و ۲۱۲) ۱۲ مرتب نفعہ اللہ بآئلہ وعللہ ما ینفعہ

۳۔ نیز حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت میں بھی بناء علی الاقل مروی ہے "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا شک احدکم فی صلوٰۃ فلم یدر کم صلی ثلاثاً ثم اربعاً فلیطرح الشک ویب علی ما استیقن" ۱۲ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۱) باب سجود السہو فی الصلوٰۃ والسجود،

اور باقی کو ترک کر دیا، اور حضرت حسن بصریؒ نے سجود سہو کی حدیث کو اختیار کر لیا ہے، جبکہ امام ابو حنیفہؒ نے ان تمام احادیث پر عمل کیا ہے، اور ہر حدیث کا ایک مخصوص محل قرار دے کر تمام احادیث میں بہترین تطبیق کر دی، چنانچہ انہوں نے حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ بالا حدیث کو (جس میں اعادہ کا حکم مردی ہے) پہلی بار شک پر محمول کیا ہے، اور تحریری کا حکم حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث سے ثابت کیا ہے، اور بناء علی الاقل اور سجدة سہو کا حکم ان احادیث سے ثابت کیا ہے جو باب میں مذکور ہیں، (جن کا پیچھے حوالہ دیا جا چکا ہے) حنفیہ کے مسلک کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ ان کے مسلک پر تمام احادیث معمول بہا ہو جاتی ہیں، بخلاف ائمہ ثلاثہ کے کہ ان کے مسلک پر استیناف اور تحریری کی احادیث پر بالکل عمل نہیں ہوتا واللہ سبحانہ اعلم،

باب مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُسَلِّمُ فِي الرَّكَعَتَيْنِ مِنَ الظَّهْرِ الْعَصْرِ

کلام فی الصلوٰۃ کی شرعی حیثیت،

عن ابی ہریرۃؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم انصرف من اثنتین فقال لہ ذوالیدین اقصر الصلوٰۃ امر نسیت یا رسول اللہ؟ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم

اصدق ذوالیدین؟ فقال الناس نعم فقام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فصلی اثنتین اخرمین ثم سلم ثم کبر فوجد الخ اس حدیث کے تحت کلام فی الصلوٰۃ کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے، اس لئے کہ ذوالیدین اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان جو گفتگو ہوئی وہ دورانِ صلوٰۃ ہوئی، اس کے باوجود آپؐ نے سابقہ رکعتوں پر بناء منبر مائی، اس لئے یہ مسئلہ پیدا ہو گیا کہ نماز میں کلام کی کیا حیثیت ہے؟ یہاں اس مسئلہ کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے،

اس پر اجماع ہے کہ کلام اگر عمدًا ہو اور اصلاحِ صلوٰۃ کے لئے نہ ہو تو وہ مفسدِ صلوٰۃ ہی، پھر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کلام خواہ عمدًا ہو یا نسیانًا، جہلاً عن حکم ہو یا خطاً، اصلاحِ صلوٰۃ کی غرض سے ہو یا اس غرض سے نہ ہو بہر صورت مفسدِ صلوٰۃ ہے، امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ کلام اگر نسیانًا ہو یا جہلاً عن حکم ہو تو وہ مفسدِ صلوٰۃ نہیں، بشرطیکہ طویل نہ ہو، کما صرح بہ النوویؒ، امام اوزاعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ کلام اگر اصلاحِ صلوٰۃ کے لئے ہو تو مفسدِ صلوٰۃ

لہ قال النووی الثالث ان یشکم ناسیانا لا یطیل کلامہ فہذہ بنا انہ لا تبطل صلوٰۃ وہ قال ربانی بر صفحہ ۱۵۰

نہیں، ایک روایت کے مطابق امام مالکؒ کا مسلک یہی ہے، امام مالکؒ کی دوسری روایت حنفیہ کے مطابق ہے، امام احمدؒ سے اس باب میں چار روایتیں ہیں، تین روایات تو مذاہب ثلاثہ کی طرح ہیں، اور چوتھی روایت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ جانتے ہوئے کلام کرے کہ ابھی اس کی نماز پوری نہیں ہوئی تو ایسا کلام مفسدِ صلوٰۃ ہوگا، خواہ وہ کلام امام کو اتمامِ صلوٰۃ کا حکم دینے کے لئے ہی ہو، ہاں البتہ اگر کوئی شخص اس یقین کے ساتھ کلام کرے کہ اس کی نماز پوری ہو چکی، اور بعد میں اسے معلوم ہوا کہ ابھی نماز پوری نہیں ہوئی تھی، تو ایسا کلام مفسدِ صلوٰۃ نہ ہوگا، بہر حال ائمہ ثلاثہ کسی نہ کسی صورت میں کلام فی الصلوٰۃ کے غیر مفسد ہونے کے قائل ہیں، اور ذوالیدین کے واقعہ سے استدلال کرتے ہیں، امام شافعیؒ یہ کہتے ہیں کہ ذوالیدین کا یہ کلام جبلاً عن محکم تھا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلام نسیاناً تھا، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات چیت اصلاحِ صلوٰۃ کے لئے تھی، اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات چیت یہ سمجھ کر تھی کہ نماز پوری ہو چکی ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تو یہی سمجھ کر تکلم فرمایا تھا کہ چار رکعات پوری ہو چکی ہیں، اور حضرت ذوالیدینؒ بھی یہی سمجھ کر بولے تھے کہ نماز پوری ہو چکی ہے، کیونکہ اس وقت یہ احتمال موجود تھا کہ نماز کی تعداد رکعات میں کمی ہو گئی ہو، ان حضرات کے برخلاف حنفیہ اس واقعہ کو منسوخ قرار دے کر مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کرتے ہیں:-

- ① آیت قرآنی: "رَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ" یہاں قنوت کے معنی سکوت کے ہیں، اور بحضرت روایات حدیث اس پر شاہد ہیں کہ یہ آیت نماز میں کلام سے روکنے کے لئے نازل ہوئی تھی، اور اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے، لہذا اس کی رو سے ہر نوعیت کا کلام ممنوع ہوگا،
- ② صحاح میں حضرت زید بن ارقمؒ کی حدیث ہے: "قَالَ كُنَّا تَكْلُمُ فِي الصَّلَاةِ يَكْلُمُ

(مغنیہ ساسہ صفحہ گذشتہ) جمہیۃ العلماء منهم ابن مسعودؓ وابن عباسؓ وابن الزبیرؓ والنسؓ وعمرہ بن الزبیرؓ وعطاء بن یسارؓ والشمس بن بکرؓ وقتادہؓ وجميع المحدثین مالکؓ والاوزاعیؓ واحمدؓ فی زیاتہ واسحقؓ والوثوقؓ (المجموع شرح المہذب ج ۲ ص ۱۷)

لہ اللفظ المسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۰۲) باب تحريم الكلام فی الصلوٰۃ ونسخ ما كان من اباحتہ واخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۲۵۰) کتاب التفسیر باب قوله "وقوموا لله قانتين" واخرجه ابوداؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۳۷) باب لہی عن الكلام فی الصلوٰۃ ۱۲ مرتب عنی عنہ

الرجل صاحبه وهو الى جنبه في الصلوة حتى نزلت دَعُوْا مَوَالِدَہِ قَنِتَنِ "فَامْرُنَا
بالسکوت ونهینا عن الکلام"

(۳) حضرت معاویہ بن الحکم سلی کی روایت سے بھی حنفیہ کا استدلال ہے، "قال بینا
انا صلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذ عطس رجل من القوم فقلت
یرحمک اللہ فرمائی القوم با بصرہم فقلت وانکل امیاء ماشاً نکم تنظرون
الی فجعلوا یضربون با ید یمم علی افخاذہم فلتارأیتہم یصمتوننی لکنی
سکت فلما صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیابی هو وأمتی ما رأیت معلماً
قبلہ ولا بعدہ احسن تعلیماً منہ فواللہ ما کهرنی ولا ضربنی ولا شتمنی ثم
قال ان هذه الصلوة لا یصلح فیہا شیء من کلام الناس انما هو التسبیح
والتکبیر وقراءة القرآن الخ"

(۴) عن ابن مسعود قال کنا نسلم علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیرد
علینا السلام حتی قد منا من ارض الجبشة فسلمت علیہ فلم یردہ علی
فاخذنی "ما قرب وما بعد" فجلست حتی اذا قضی الصلوة قال ان اللہ یعد
من امرہ ما یشاء وانه قد احدث من امرہ ان لا یتکلم فی الصلوة"

حنفیہ کا کہنا ہے کہ مندرجہ بالا دلائل نے ہر قسم کے کلام کو منسوخ کر دیا، اور حدیث
ذوالیدین بھی انہی دلائل سے منسوخ ہے،

اس پر شافعیہ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ ذوالیدین کا واقعہ نسخ کلام کے بعد کا ہے، لہذا
وہ مذکورہ بالا احادیث سے منسوخ نہیں ہو سکتا، جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ

۱۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۰۳) باب تحريم الکلام فی الصلوة ونسخ ما کان من اباحتہ، وخرجه النسائی فی سننہ

(ج ۱ ص ۱۸۰ و ۱۸۱) باب الکلام فی الصلوة ۱۲ مرتب حفظہ اللہ

۲۔ اللفظ للنسائی (ج ۱ ص ۱۸۱) باب الکلام فی الصلوة وخرجه الطحاوی بتغیر فی اللفظ فی شرح معانی الآثار

(ج ۱ ص ۲۱۸) باب الکلام فی الصلوة لما یحدث فیہا من السہو ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ قولہ فاخذنی ما قرب وما بعد یقال لمن اقلقه الشیء وازعج کانه یفکر فی امرہ بعیداً وقریباً یتہا کان سبباً

فی منع رد السلام، صحیح البخاری (الملقط من حواشی النسائی) ۱۲ مرتب عفی عنہ

ابن مسعودؓ جب حبشہ سے واپس آئے ہیں اس وقت کلام فی الصلوٰۃ کی ممالعت ہو چکی تھی، جیسا کہ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں مصرح ہے، اور عبداللہ بن مسعودؓ حبشہ سے مکہ مکرمہ تشریف لائے ہیں، معلوم ہوا کہ نسخ کلام مکہ مکرمہ میں ہو چکا تھا، جبکہ ذوالیدین کا واقعہ مدینہ منورہ میں پیش آیا،

اس کا جواب یہ ہے کہ نسخ کلام کے بارے میں یہ دعویٰ درست نہیں کہ وہ ہجرت سے پہلے ہو چکا تھا، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ نسخ کلام غزوہ بدر سے کچھ پہلے مدینہ طیبہ میں ہوا، اور جہاں تک حضرت ابن مسعودؓ کی ہجرت کا تعلق ہے اس کی تحقیق یہ ہے کہ انھوں نے حبشہ کی طرف دوبارہ ہجرت کی ہے، پہلی ہجرت کے بعد حبشہ میں انھوں نے یہ افواہ سنی کہ پورا قبیلہ قریش مسلمان ہو گیا ہے، اس پر وہ رمضان شمسہ نبوی میں واپس مکہ چلے آئے، لیکن جب یہ خبر غلط ثابت ہوئی تو دوسرے مسلمانوں کے ساتھ دوبارہ حبشہ ہی کی طرف ہجرت فرمائی، اور اس دوسری ہجرت سے اُن کی واپسی مدینہ طیبہ میں سلسلہ میں غزوہ بدر سے کچھ پہلے ہوئی، لہذا تراج بہ موسیٰ بن عقبہ فی مغازیہ، ومغازیہ ص ۱۸۱ المغازی عند اہل الحدیث "چنانچہ شافعیہ میں سے حافظ ابن حجر، علامہ ابن اثیر، نیز دوسرے علماء مجتہدین نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کی واپسی مدینہ طیبہ میں سلسلہ میں ہوئی،

اس تحقیق کے بعد ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ نسخ کلام کا حکم عبداللہ بن مسعودؓ کی دوسری ہجرت سے مدینہ واپسی سے کچھ پہلے نازل ہوا، جس کی تائید حضرت معاذ بن النعمان سلمیٰ کے مذکورہ بالا تشہیت عا طس دلے واقعہ سے ہوتی ہے، یہ واقعہ بھی مدینہ ہی میں پیش آیا جس کا قرینہ یہ ہے کہ معاذ بن النعمان سلمیٰ انصاری صحابی ہیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت کے بعد مشرف باسلام ہوئے، ظاہر ہے کہ ان کا واقعہ ہجرت کے بعد ہی پیش آیا ہوگا، پھر ان کے واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ کلام کی حرمت اس واقعہ سے کچھ ہی پہلے نازل ہوئی تھی،

۱۵ قال الحافظ فی الفتح (ج ۲ ص ۶۰) وقد ورد انه قدم المدینہ والنبی صلی اللہ علیہ وسلم یجہز الی بدر، وقد ذکر ابن کثیر فی تاریخہ (ج ۳ ص ۶۹) حدیثا عن مسند احمد فی ذکر المهاجرین الی الحبشہ وفہم عبداللہ بن مسعودؓ وفہم ثم تعجل عبداللہ بن مسعودؓ حتی ادرک بدرًا، قال ابن کثیر وهذا اسناد جید قوی وکذا لک نقلہ الزیلعی عن مؤرخ ابن عقبہ ۳ (ملخص مافی معارف السنن، ج ۳ ص ۵۱۰ و ۵۱۱)

اس نے عللہ اس پر تمام علماء اتفاق ہے کہ آیت فرآئی ”رَقَّ مَوْلَانِیْ قُنْتِیْنِ“ مدینہ طیبہ میں نازل ہوئی، چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے ”الخصائص الکبریٰ“ (ج ۲ ص ۲۸۰) میں سنن سعید بن منصور کے حوالہ سے محمد بن کعب قرظی کا قول نقل کیا ہے: ”قدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المدینة والناس یکتلمون فی الصلوة فی حوائجهم کما یتکلم اهل الکتاب فی الصلوة فی حوائجهم حتی نزلت هذه الآية وقوموا لله قنیتین“، اس میں تصریح ہے کہ تحریم کلام مدینہ طیبہ میں ہوئی،

اس پر شائع یہ کہتے ہیں کہ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ نسخ کلام مدینہ منورہ میں غزوہ بدر سے کچھ پہلے ہوا، تب بھی ذوالیدین کا واقعہ اس سے متاخر ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اس واقعہ کے ایک راوی حضرت ابو ہریرہؓ بھی ہیں، اور ان کی روایت کے بعض طرق میں ”صلی اللہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ بعض میں ”صلی بنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ اور بعض میں ”بینا انا اُصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ کے الفاظ مروی ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ خود ذوالیدین کے واقعہ میں موجود تھے، اور یہ امر مسلم ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ مکہ میں اسلام لائے، لہذا یہ واقعہ مکہ کے بعد ہی کا ہو سکتا ہے، اس صورت میں بھی نسخ کلام کی احادیث جو مکہ سے پہلے کی ہیں، اس واقعہ کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتیں، اس کا جواب یہ ہے کہ ذوالیدین کا واقعہ لازماً مکہ سے پہلے کا ہے، جس کی دلیل یہ

۱۵۰ و مثله فی الدر المنثور (ج ۱ ص ۳۰۶) انظر معارف السنن (ج ۲ ص ۵۰۹) مرتب عفی عنہ
 ۱۵۱ نیز بھی حضرت زید بن ارقمؓ کی حدیث ذکر کی جا چکی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کلام فی الصلوة کی حرمت ”قوموا لله قنیتین“ سے ہوئی اور اس آیت کا مدنی ہونا یقینی ہے، لہذا اس کا یقین حاصل ہو جاتا ہے کہ نسخ کلام مدینہ منورہ میں ہوا ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۵۲ کافی روایت مسلم (ج ۱ ص ۲۱۳) فصل من ترک الرکعتین او نحوہما فلیتم ما بقی ویسجد سجدتین بعد التسليم، ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۵۳ کافی روایت النبیائی (ج ۱ ص ۱۸۱) ما یفعل من سلم من اثنتین ناسیاً وتکلم ۱۲ مرتب عفی عنہ
 ۱۵۴ کافی روایت مسلم (ج ۱ ص ۲۱۳) فصل من ترک الرکعتین او نحوہما فلیتم ما بقی ویسجد سجدتین بعد التسليم، ۱۲ مرتب غفرلہ

ہر کہ حضرت ذوالیدین بدری صحابی ہیں، اور وہ غزوہ بدر ہی میں شہید ہو گئے تھے، لہذا بلاشبہ کہ
شبهہ یہ واقعہ غزوہ بدر سے پہلے کا ہے، اور غزوہ بدر سلمہ میں ہوا ہے،

اس پر امام شافعیؒ نے کتاب الام میں، بہ جواب دیا ہے کہ درحقیقت
یہاں دو شخصیتیں الگ الگ ہیں، ایک ذوالیدین جن کا نام خربان
ابن عمرو ہے، یہ قبیلہ بنی سلیم سے تعلق رکھتے ہیں، اور دوسری شخصیت

ذوالیدین ذوالشمالین
ایک شخصیت کے دو لقب

ذوالشمالین کی ہے، ان کا نام عبید بن عمرو ہے، اور ان کا تعلق قبیلہ بنی خزاعہ سے ہے، حدیث
باب کا واقعہ ذوالیدین کا ہے، اور غزوہ بدر میں شہید ہونے والے ذوالشمالین ہیں نہ کہ ذوالیدین،
بعض شافعیہ نے امام شافعیؒ کے اس کلام کی تائید میں کچھ مورخین و محدثین کے اقوال بھی
پیش کئے ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت حضرت ذوالیدین اور ذوالشمالین ایک ہی شخصیت
کے دو نام ہیں، اور واقعہ یہ ہے کہ اُن کا اصل نام عبید بن عمرو ہے، جاہلیت میں ان کا لقب
خربان تھا، زمانہ اسلام میں یہ ذوالیدین اور ذوالشمالین دو لقبوں سے مشہور ہوئے، اور بنو سلیم
چونکہ بنو خزاعہ ہی کی ایک شاخ ہے، لہذا ان کو دونوں قبیلوں کی طرف منسوب کرنا درست
ہے، چونکہ اُن کے ہاتھ بہت لمبے تھے، اس لئے ابتداء اسلام میں ان کا لقب ذوالشمالین
مشہور ہوا، پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے بدل کر ذوالیدین کر دیا، سنن نسائی میں
حضرت ابوہریرہؓ کی ایک روایت میں دونوں لقب جمع کر دیئے گئے ہیں، اور ساتھ ہی
ان کو ابن عمرو بھی کہا گیا ہے، روایت اس طرح ہے ”صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ و
سلم الظهر والعصر فسلم فی رکعتین والنصر فقال له ذوالشمالین بن عمرو
انقصت الصلوة ام نسيت فقال النبي صلی اللہ علیہ وسلم ما يقول ذوالیدین“
فقالوا صدق يا نبي الله فاتم بهم الركعتين اللتين نقص

بعض شافعیہ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ روایت امام زہری کا تفسر ہے، لیکن
واقعہ یہ ہے کہ یہ اعتراض درست نہیں، خود سنن نسائیؒ ہی میں عمران بن ابی انسؓ نے

لہ النزل التفصیل معارف السنن (ج ۳ ص ۵۲۲) ۱۲ مرتب عنی عنہ

کد سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۱۳) ما یفعل من سلم من اثنتین ناسیا وتکلم ۱۲ مرتب

تکد ج ۱ ص ۱۱۸۲ ۱۲ مرتب

امام زہری کی متابعت کی ہے، اُن کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلیٰ یوماً فسلم فی رکعتین ثم انصرف فلا رکعہ ذوالشمالین" اسی حدیث کے آخر میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "أصدق ذوالیدین" نیز عمران ابن ابی انس کے علاوہ یہی روایت طحاویؒ میں ابراہیم بن منقذ قال ثنا ادریس عن عبد اللہ ابن عیاض عن ابن ہرمز عن ابی ہریرۃؓ کے طریق سے بھی مروی ہے، نیز مصنف ابن ابی شیبہ میں روایت عکرمہ کے طریق سے بھی مروی ہے، جس میں یہ الفاظ بھی مروی ہیں "اکذلک یا ذوالیدین وکان یسمی ذوالشمالین"۔

۳۱ کے علاوہ امام طحاویؒ نے حضرت ابن عمرؓ کا ایک اثر روایت کیا ہے "انہ ذکرلہ حدیث ذی الیدین فقال کان اسلام ابی ہریرۃ بعد ما قتل ذوالیدین" اس روایت کے تمام روایۃ ثقات ہیں، البتہ عبد اللہ العمریؒ ایک مختلف فیہ راوی ہیں، جن کو ترمذیؒ بھی ٹی لکھی ہے اور تضعیف، بھی حافظ ذہبیؒ نے میزان الاعتدال میں ان کے بارے میں قول فیصل یہ لکھا ہے "أصدق فی حفظہ شیء" اور یہ الفاظ جس راوی کے بارے میں کہے جائیں اس کی حدیث حسن ہوتی ہے، نیز حافظ ذہبیؒ ہی نے امام دارمیؒ سے نقل کیا ہے کہ "قلت لابن معین کیف حالہ فی نافع قال صالح ثقہ" اور امام طحاویؒ نے یہ حدیث نافع ہی کے طریق سے روایت کی ہے، لہذا یہ روایت قابل قبول ہے، اور اس سے صراحتاً یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ ذوالیدین اور ذوالشمالین ایک ہی شخصیت کے در نام ہیں، اور یہ غزوہ بدر میں شہید ہو چکے تھے، اور حضرت ابو ہریرہؓ اُن کی شہادت کے بہت بعد اسلام لائے،

۱۵ ج ۱ ص ۲۱۵، باب الکلام فی السلوۃ لما یحدث، فیہا من السہو ۱۲ مرتب عنہ

۱۵ ج ۱ ص ۲۰، ما قالوا فیہ اذا انصرف وقد نقص من صلوۃ تکلم ۱۲ مرتب عنہ

۱۵ طحاوی ج ۱ ص ۲۱۸، باب الکلام فی السلوۃ لما یحدث، فیہا من السہو ۱۲ مرتب

۱۵ اس لی سے ندیبہ بن یزید ثنا ابن ابی داؤد قال حدثنا سعید بن ابی مریم قال انا الیث بن سعد قال

حدثنی عبد اللہ بن وہب عن عبد اللہ العمری عن نافع بن عمر طحاوی ج ۱ ص ۲۱۸ (۱۲) مرتب

شہ کذا فی تعلیق الحسن علی آثار السنن ج ۱ ص ۱۲۲، باب ما استدل بہ علی ان کلام السامی وکلام من ظن التمام

لا یبطل السلوۃ ۱۲ مرتب

اب سوال یہ رہتا ہے کہ اگر سنت ذوالیہدین غزوہ بدر میں شہید ہو چکے تھے تو حضرت ابو ہریرہؓ نے ذوالیہدین کے واقعہ میں یہ کیسے فرمایا کہ "سلی بن النبی صلی اللہ علیہ وسلم" جبکہ وہ اس واقعہ کے کئی سال بعد اسلام لائے ہیں،

اس کا جواب امام طحاویؒ نے یہ دیا ہے کہ "صلی بنی" سے مراد "سلی بنی" بالمسلمین ہے اور روایات میں ایسی بہت سی مثالیں ملتی ہیں جن میں کوئی راوی خود واقعہ کے وقت موجود نہیں ہوتا لیکن وہ جمع منظم کا سیغہ استعمال کرتا ہے، اور اس سے مسلمانوں کی جماعت مراد ہوتی ہے مثلاً مسند نزال بن سبرہ فرماتے ہیں "قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم انا وایاکم کنا ندعی بنی عبد مناف الخ حالانکہ حضرت نزال بن سبرہؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت نہیں کی۔ لہذا ان کے اس قول میں "قال لنا" سے مراد باتفاق "قال لقومنا" ہے، نیز حضرت طاؤسؓ فرماتے ہیں کہ "قدم علينا متاذ بن جبل فلم یأخذ من الخضریات شیئاً" حالانکہ بس وقت حضرت معاذؓ یمین تشریف لے گئے، اس وقت حضرت طاؤسؓ پیدا بھی نہیں ہوئے تھے، لہذا "قدم علينا" سے مراد بقیناً "قدم علی قومنا" ہے، نیز مسند حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ "خطبنا عتبة بن غزوان (یرید خلیفہ بالبصرة) حالانکہ جس وقت عتبہ بن غزوان نے بصرہ میں خطبہ دیا اس وقت حضرت حسن بصرہؒ نہیں آئے تھے، لہذا "خطبنا" سے مراد "خطب اهل البصرة" ہے، ذکر ہذا الآثار کما العلامة الطحاویؒ فی شرح معانی الآثار، نیز بہرہ دینہ کے اخراج کے بارے میں خود حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے "بینا نحن فی المسجد اذ خرج الینا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انطلقوا الی یهود" حالانکہ حضرت ابو ہریرہؓ بنو قریظہ کے بہت بعد اسلام لائے۔

حضرت مولانا ابوریٰ نے معارف السنن میں ایسی اور بہت سی مثالیں پیش کی ہیں جن میں صحابہ کرام نے جمع منظم کا سیغہ عام مسلمانوں کے معنی میں استعمال کیا ہے، اور خود منظم اس سے خارج

سند کما فی ردایہ النسائی (ج ۱ ص ۱۱۱) ما یصل من سلم من اثنتین ناسیا و تحکم ۱۲ مرتب

سند فراجع ہذا الآثار المجلد الاول ص ۲۱۸، ۱۲ مرتب عفی عنہ

سند سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۱۲۳) کتاب الحجاج والنفی والامارۃ باب کیف کان اخراج الیہود من المدینہ ۱۲ مرتب

سند راجع (ج ۲ ص ۵۱۲ الی ۵۱۶) ۱۲ مرتب عفی عنہ

ہو، یہ صورت حضرت ابو ہریرہؓ کی ذوالیدین دانی روایت میں بھی ہوئی ہے،
اب صرف ایک روایت رہ جاتی ہے، جس میں حضرت ابو ہریرہؓ کی طرف یہ الفاظ منقول
ہیں کہ ”بینا انا اصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“
اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ واحد منکلم کا صیغہ صرف ایک
راوی یعنی شیبان کا تفرد ہے، اور ان کے سوا حضرت ابو ہریرہؓ کا کوئی شاگرد ”بینا انا اصلی“
کے الفاظ نقل نہیں کرتا، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اصل روایت میں ”ثلاثی بنا“ تھا، اور حضرت
ابو ہریرہؓ نے مذکورہ بالا تشریح کے مطابق جمع منکلم کا صیغہ استعمال کیا تھا، جس میں راوی نے
روایت بالمعنی کرتے ہوئے تصرف کیا اور اس کو واحد منکلم سے بدل دیا، احادیث میں اس کی
بھی مثالیں ملتی ہیں، مثلاً مستدرک حاکم میں سند صحیح کے ساتھ حضرت ابو ہریرہؓ ہی کی ایک
روایت مروی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں، ”دخلت علی رقیۃ بنت النبی صلی اللہ علیہ
وسلمہ“ حالانکہ حضرت رقیہؓ حضرت ابو ہریرہؓ کے اسلام لانے سے پانچ سال پہلے وفات پا چکی
تھیں، لہذا حضرت ابو ہریرہؓ کے ان کے پاس جانے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، وہاں اس
کے سوا کوئی توجیہ ممکن نہیں کہ اصل لفظ ”دخلت“ تھا اور اس کے معنی ”دخل المسلمون“ تھے
راوی نے اس میں تصرف کر کے اس کو ”دخلت“ بنا دیا، حضرت مولانا بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے
معارف السنن میں اس طرح کی اور بھی مثالیں پیش کی ہیں، لہذا تمہایہ واحد منکلم کا صیغہ ان
دلائل قطعیہ کو رد نہیں کر سکتا جو اس واقعہ کے سلسلہ سے قبل واقع ہونے پر دال ہیں،

پھر حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میرے پاس اور بھی متعدد ایسے دلائل موجود ہیں
جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ذوالیدینؓ کا واقعہ سلسلہ سے کافی پہلے پیش آچکا تھا،
مثلاً یہ کہ صحاح کی روایات میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب دو رکعتوں پر
سلام پھیر چکے ”قام الی خشبة معروضۃ فی المسجد فاثکأ علیہا کأنہ غضبان“ اور

۱۔ کافی روایت مسلم (ج ۱ ص ۲۱۲) فصل من ترک الیعتین اور بخاری (ج ۱ ص ۱۲) مرتب

۲۔ (ج ۲ ص ۱۸) کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۵۱۷) مرتب عنہ

۳۔ (ج ۳ ص ۱۷) مرتب عنہ

۴۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۶۹) باب تشبیک الاعمال فی المسجد وغیرہ، کتاب السنن، اور مسلم کی روایت میں یہ
الفاظ ہیں ”ثم اتی جرفاً فی قبة المسجد فاستند الیہا مضطجاً“ (ج ۱ ص ۲۱۲) باب السجود فی المسجد وغیرہ

مسند احمد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خشبہ معروضہ "اسطوانہ خانہ" تھا، ادھر یہ ثابت ہے کہ اسطوانہ خانہ کو منبر بننے کے بعد دفن کیا گیا تھا، لہذا یہ واقعہ منبر بننے سے پہلے ہی کا ہو سکتا ہے اور منبر سلسلہ سے بنایا گیا تھا کیونکہ روایات میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تحویل قبلہ کا اعلان منبر سے فرمایا تھا، اور تحویل قبلہ سلسلہ میں ہوئی، لہذا چنانچہ مسند احمد ج ۲ ص ۲۸۰ کی روایت کہ الغازیہ ہیں: "ثم اني بسزغاني قبله لمسجد كان يسند اليه ظهرا فاسند اليه ظهرا الخ (معدن السنن ج ۲ ص ۵۲۸) اس میں "کان" سند الیہ ظہرہ کے الفاظ اس بات کو ظاہر کر رہے ہیں کہ وہ خشبہ معروضہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ٹیکہ لگانے کے لیے تھی، اور اسطوانہ خانہ بھی اسی مقصد کے لیے تھا، معلوم ہوا کہ اس خشبہ سے اسطوانہ خانہ ہی مراد ہے، واللہ اعلم، ۱۲ رشید شریف عفی عنہ

۱۵۸ کما ذکرنا فی حدیث انس عند باز خوانہ وابن خزیمہ وابن نعیم فیہ "ثم امر به دفن" وکذا فی حدیث ابی سعید عند الدارمی "فامر به ان یحفروا ویدفن" (ج ۶ ص ۲۲۳) الملتقط من معارف السنن (ج ۳ ص ۵۲۹) مرتب حفظہ اللہ ۱۵۹ کما فی زیارۃ سعید بن علی عند البراء الطرانی فی البکیر قال کتا نفد علی عبد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فخر بالمسجد فنصلي فيه فخرنا يومنا "ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قاعد علی المنبر فقال لقد حدث اليوم امر عظیم فذوت من البني صلی اللہ علیہ وسلم فتلا هذه الآية بترجمہی "تسبى جهنم في السماء" حتى فرغ من الآية الخ علامہ بیہقی "مجمع الزوائد" ج ۲ ص ۱۲ و ۱۳ میں باب ماجاء فی القبر کے تحت اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد آگے چل کر فرماتے ہیں "وحدث ابی سعید فیہ عبد اللہ بن صالح کاتب اللیث بن سعد الجہوی قال عبد الملک بن شعب بن اللیث "ثقة" مامون یہ حدیث تحویل قبلہ اور غزوہ بدر سے قبل وجود منبر پر ہوا ہے، عبد اللہ بن صالح کی رہے سے اس میں اگر یہ ایک وجہ دضعف پایا یا ہو لیکن بطور تائید اسے یقیناً پیش کیا جا سکتا ہے، پھر شہد یا اس کے قبل منبر کا وجود تو صحیحین کی روایات سے ثابت ہے، اس لئے کہ واقعہ افک میں مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قائم علی المنبر صبح بخاری ج ۲ ص ۵۹۵، کتاب المغازی، باب حدیث الاذک) اور واقعہ اذک شہد میں پیش آیا، بہر حال ثبوت منبر خواہ شہد میں ہو یا سلسلہ میں یا اس کے قبل بہر صورت اس بات کی دلیل ہے کہ ذوالیہدین کے واقعہ میں حضرت ابو ہریرہؓ خود موجود نہ تھے، اس لئے کہ وہ بالاتفاق شہد میں مشرف باسلام ہوئے، واللہ اعلم، رشید شریف نفع اللہ بعاملہ یا نفعہ، ۱۶ اس لئے کہ روایات میں تصریح ہے کہ ہجرت کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت المقدس کی طرف منہ کر کے نمازیں ادا فرمائیں اس کے بعد تحویل قبلہ حکم نازل ہوا اور بیت اللہ شریف کی طرف منہ کر کے نمازیں ادا کی جانے لگیں چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی دو بکعة فبیت المقدس الکعبة بن یدرہ و بعد ما ہاجرنا المذینۃ ۱۰ عشر شہر انتم سر الی الکعبة وراہ احمد الطبرانی فی البکیر البراء رجالہ رجال الصحیح وکذا فی مجمع الزوائد ج ۱ باب ماجاء فی القبلۃ و التفصیل قد مضی فی بابہا جار فی ابتدا القبلۃ ۱۲ رشید شریف عفی عنہ

لہذا ذوالیدین کا واقعہ لازماً سلسلہ سے پہلے کا ہے، اور نسخ کلام کی احادیث اس کے لئے بھی ناسخ ہیں، یہ ساری بحث حدیث باب کے ایک جواب پر مبنی تھی، یعنی یہ کہ ذوالیدین کا واقعہ منسوخ ہے،

بعض حضرات نے اس حدیث کا دوسری طرح جواب دیا ہے، اور وہ یہ کہ یہ حدیث مضطرب^{۵۴} المتن ہے، چنانچہ بعض روایات میں ہے کہ یہ ظہر کا واقعہ تھا، اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ عصر کی نماز میں پیش آیا تھا، اور بعض روایات میں "أحدی صلوٰتی العشاء کے المناظر آئے ہیں، بعض میں حضرت ابو ہریرہؓ نے تصریح کی ہے کہ میں اس نماز کی تعیین بھول گیا، بعض میں محمد بن سیرینؒ فرماتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے تو متعین کر کے بتا دیا تھا کہ کونسی نماز تھی، لیکن میں بھول گیا۔"

بجز اس میں بھی منظر اب پایا جاتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کونسی رکعت پر سہواً سلام پھیرا تھا، حضرت ابو ہریرہؓ کی روایات میں دو رکعتوں پر سلام پھیرنا مذکور ہے، کافی ج۱۲ الباب ایضاً، اور حضرت عمران بن حصین کی روایت میں تین رکعتوں پر سلام پھیرنا مذکور ہے،

۱۔ کہانی ابو ہریرہؓ مسلم فی زیارۃ ابن ہریرہ "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلیٰ رکعتین من صلوٰۃ الظهر ثم سلم (ج ۱ ص ۲۱۱) باب الشہر فی الصلوٰۃ والسجود ۱۲ مرتب عافاہ اللہ،

۲۔ کہانی روایت مسلم من حدیث ابن ہریرہ "سئل لمارسل اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عصر فسلم یحییٰ" (ج ۱ ص ۲۱۱) باب الشہر فی الصلوٰۃ والسجود ۱۲ مرتب عافاہ اللہ، وکسر العین، وکسر الشین، وتشدید الیاء قال الذہیری العتقی، عذرا العرب، ما یمن زوال النعمہ وغریبہا، کذا فی نسخہ صحیح مسلم للنووی، (ج ۱ ص ۲۱۳) مرتب عنہ

۳۔ کہانی بعض روایات الصحیحین النظایح للبخاری (ج ۱ ص ۱۶۲) باب یکبر فی سجدتی السہو، والصحیح مسلم، (ج ۱ ص ۲۱۲) ۱۲ مرتب تجادز اللہ عن ذفرہ الجلیۃ والخفیۃ

۴۔ احقر کو اپنی ناقص تلاش سے کوئی ایسی روایت نہ مل سکی جس میں خود حضرت ابو ہریرہؓ نے تعیین صلوٰۃ کے بارے میں اپنے نسیان کی تصریح کی ہو ۱۲ مرتب عفی عنہ

۵۔ کہانی البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۶۹) باب تشبیک الاصلح فی المسجد وغیرہ، کتاب الصلوٰۃ ۱۲ مرتب صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۶۲) باب یکبر فی سجدتی السہو ۱۲ مرتب عفی عنہ

پھر اس میں بھی اضطراب ہو کہ آپؐ ساہیسا سلام پھرنے کے بعد کہاں تک تشریف لینگے
حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے: ”ثم قام الى خشبة في مقدم المسجد فوضع يده
عليها، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ صرف خشبہ معروضہ تک تشریف لے گئے تھے، پھر لوگوں
کے کہنے پر واپس تشریف لائے، اور حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ
آپؐ جھرو میں داخل ہو گئے تھے۔

نیز اس میں بھی اضطراب ہو کہ بقیہ نماز پوری کرنے کے بعد آپؐ نے سجدہ سہو فرمایا
یا نہیں؟ بعض روایات میں سجدہ سہو کرنے کی اور بعض میں سجدہ سہو نہ کرنے کی تصریح ہے،
یہ اضطرابات اتنے شدید ہیں کہ بعض محدثین نے اس واقعہ کو ان اضطرابات میں
شمار کیا ہے جن کی تطبیق ممکن نہیں ہے۔

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۶۲) باب یکبر فی سجدتی السہو ۱۲ مرتب
۲۔ کافی ردایہ مسلم (ج ۱ ص ۲۱۲) ثم قام فدخل الحجرة الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ
۳۔ کافی ردایہ شعبین فانظر الصحیح للبخاری (ج ۱ ص ۱۶۳ و ۱۶۴) لسان المسلم (ج ۱ ص ۲۱۳ و ۲۱۴) مرتب
۴۔ چنانچہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۱۴) باب سجدتی السہو میں حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک روایت سند صحیح
رہنما اسمعیل انا شبابہ تلمذ ابن ابی ذئب عن سعید بن ابی سعید المغیری عن ابی ہریرہؓ کے ساتھ مروی ہے، اس میں حضرت
ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں ”فرک رکعتین آخرین ثم انصرفت ولم یسجد سجدتی السہو، نیز سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۸۳، کتاب السہو
باب یفعل من سلم من اثنتین ناسیا و تکلم، ذکر الاختلاف علی ابی ہریرہؓ فی السجدتین) کی ایک روایت میں بھی عدم سجود
ہی کی تصریح ہے ”عن ابی ہریرہؓ انه قال لم یسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یومئذ قبل السلام ولا بعدہ ۱۲ مرتب عفی عنہ
۵۔ علیکان تطالع لتعامیل الاضطراب منقطع المغیث (ج ۱ ص ۲۲۵، طبع المدینۃ المنورۃ ۱۳۸۵ھ) و
آثار السنن مع تعلیق الحسن من ص ۱۴۰ الی ص ۱۴۲ و معارف السنن (ج ۳ ص ۵۳۶ و ۵۳۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ
۶۔ بعض حضرات نے اسے تعدد واقعات پر محمول کرتے ہوئے کہا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایات میں جو ظہر اور عصر
کا اختلاف ہے درحقیقت وہ دو مختلف واقعات ہیں، اور حضرت عمران بن حصینؓ جس واقعہ کو بیان کرتے ہیں وہ ایک
تیسرا واقعہ ہے، علامہ بیہقی آثار السنن (ج ۱ ص ۱۴۰) میں اس کے بارے میں فرماتے ہیں ”ہذا قول لا یرتضیہ الناظر
ولا یطعن بہ الخاطرات السائل سیاق سؤلہ و سیاق ما اجابت النبی صلی اللہ علیہ وسلم و ما استفہم بہ الصحابة کل ذلک متحد
لی ہذہ الروایات وقد کان ابن سیرین یرمی التوحد بین حدیث ابی ہریرہؓ و عمرانؓ، چنانچہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۴۲)

بہر حال ان منظر ابات شدیدہ کی موجودگی میں ذوالیدین کے واقعہ میں اتنی قوت باقی نہیں رہ جاتی کہ اس کو "توموا اللہ قنیتین" اور ممانعت کلام فی الصلوٰۃ کی صحیح و صریح احادیث کے مقابلہ میں پیش کیا جاسکے،

پھر یہ امر بھی قابلِ توجہ ہے کہ اس حدیث کے تمام احبزاء پر کسی کا بھی عمل نہیں تھا۔ طور سے امام شافعیؒ کا مسلک اس سے کسی صورت ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ ان کے نزدیک بھی کلام فی الصلوٰۃ اس صورت میں غیر مفسد ہے، جبکہ نسیان یا جہلا ہو، اور اس واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے صحابہ کرام پھر خاص طور پر ذوالیدین کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ انھوں نے نسیاناً گفتگو کی تھی،

اس کے علاوہ اس واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خشبہ معروضہ تک تشریف لے جانا بلکہ حجرہ میں داخل ہو جانا اور وہاں سے واپس آنا یہاں تک کہ بعض "سرعان الناس" کا مسجد سے باہر نکل جانا نااہل ہے، جس میں انحراف عن القبلة اور عمل کثیر کا تحقق لازمی ہے،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) باب سجدتی السہو میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کے بعد مذکور ہے کہ "فقیل ل محمد (ابن سیرین) مرتب سلم (ای النبی صلی اللہ علیہ وسلم) فی السہو فقال لم احفظ من ابی ہریرۃ و لکن نبئت ان عمران بن حصین قال: ثم سلم" اس سے واضح ہے کہ محمد بن سیرین کے نزدیک حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عمران بن حصین کی روایات ایک ہی واقعہ سے متعلق ہیں، واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف بقدرہ اللہ بعبوب نفسہ جعل یومہ خیراً من امسہ،

۱۵ پھر حضرات صحابہ کرامؓ کی گفتگو کو جہل عن الحکم پر بھی محمول نہیں کیا جاسکتا، اس لئے کہ بقول شوافع ذوالیدین کا واقعہ نسخ کلام فی الصلوٰۃ کے بعد پیش آیا، ایسی صورت میں اس جماعت کی گفتگو کو جو حضرات شیخین اور دوسرے جلیل القدر صحابہ کرامؓ پر مشتمل ہو حرمت کلام کے حکم سے بے خبری پر محمول نہیں کیا جاسکتا، اور اس واقعہ میں حکم تمام یا بیشتر صحابہ کرامؓ سے ثابت ہے، چنانچہ بخاری کی روایت میں ہے "فقال (ای النبی صلی اللہ علیہ وسلم) احق ما یقول قالوا نعم" (رج ۱ ص ۱۶۳، باب اذا سلم فی رکعتین او فی ثلاث فسجدتین الخ) نیز مسلم (رج ۱ ص ۲۱۳، باب السہو فی الصلوٰۃ والسجود) کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: "فقال ما یقول ذوالیدین! قالوا صدق لم یصل الا رکعتین" ۱۲ رشید اشرف بقدرہ اللہ بعبادۃ و علمہ ما ینفعہ،

۱۵ بفتح السین الراء المسرعون الی الخروج وقیل بعنم السین سکون الراء جمع سراج کقنیز وقفران ۱۲ مرتب عنی عنہ ۱۳ کافی بصحیح النظر للصحیح البخاری (رج ۱ ص ۱۶۲، باب یکثر فی سجدتی السہو) للصحیح مسلم (رج ۱ ص ۲۱۳) ۱۲ مرتب عنی عنہ

اور عمل کثیر شافعیہ کے نزدیک بھی قابل مختار کے مطابق مفسدِ صلوٰۃ ہے۔

بہر حال جب اس واقعہ کے یہ اجزاء متروک العمل ہو سکتے ہیں تو صرف کلام ہی کا کیوں نام ہوگا؟ خلاصہ یہ کہ ذوالیدین کا واقعہ ایک واقعہ جزئیہ ہے جس میں نسخ کا قوی احتمال موجود ہے، نیز اس میں اضطراب و تعارض بھی بکثرت ہے، اور اس کے متعدد اجزاء پر عمل اجتماعی طور سے متروک ہے، ایسی حالت میں اس واقعہ کو کسی مستقل فقہی مسئلہ کی بنیاد نہیں بنایا جاسکتا، چنانچہ حنفیہ نے اس مسئلہ میں بھی اس واقعہ جزئیہ کے بجائے آیت قرآنی اور ان احادیث پر عمل کیا ہے جو قوی ہیں، اور قواعد کلیہ بیان کر رہی ہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علمہ اتم و احکم،

۱۔ قال النووي: قال النّاسی فی الصلوٰۃ ان اکثر فقہ طریقان اشہر بہما وہ قطع المسنن والمجهول تبطل الصلوٰۃ وجہا واحد، والثنائی فیہ وجہان کلام النّاسی حکاہ صاحب التتمۃ وقال الاصح انه لا تبطل للحديث الصحيح في قصة ذي الیدین المجموع شرح المہذب (ج ۲ ص ۲۶ و ۲۷) فعلى قول صاحب التتمۃ لا يرد هذا الاعتراض على الشافعية ۲۔ مرتب عفی عنہ
۳۔ امام طحاوی نے حضرت ذوالیدین کے واقعہ کے منسوخ ہونے کی ایک دلیل یہ بیان کی ہے کہ حضرت عمرؓ ذوالیدین کے واقعہ میں خود موجود تھے۔ (کما تدر علیہ الروایات نفی صحیح البخاری (ج ۱ ص ۱۶۴) باب یکبر فی سجدة السہم) و فیہم البرکبر و عمر فہا باہ ان یکتلمہا، مرتب) پھر اسی قسم کا واقعہ خود حضرت عمرؓ کے ساتھ ان کے زمانہ خلافت میں پیش آیا اندہ حضرت عمرؓ نے دو رکعت پر سلام پھیر دیا تو ان سے اس بابے میں دریافت کیا گیا تو انھوں نے ارشاد فرمایا ”انی جہزت عیراً من العراق باحمالہا و احقابہا حتی وردت المدینۃ“ پھر حضرت عمرؓ نے نئے سرے سے چار رکعات ان کے ساتھ ادا کیں، اور اس کی امامت فرمائی، امام طحاویؒ اس واقعہ کو سند کے ساتھ نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”فذل ترک عمرنا قد علم من فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی مثل ہذا عمل بخلاف علی نسخ ذلک عندہ و علی ان لحکم کان فی تلک الحادثۃ فی زمنہ بخلاف ما کان فی یوم ذی الیدین“ پھر آگے امام طحاویؒ فرماتے ہیں ”وقد کان فعل عمرؓ ایضاً بحضرة اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الذین قد حضر بعضهم فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم ذی الیدین فی صلوٰۃ فلم ینکروا ذلک علیہ لم یقولوا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد فعل یوم ذی الیدین بخلاف ما فعلت“ انظر شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۱۴، باب الکلام فی الصلوٰۃ) امام طحاویؒ کی مذکورہ دلیل سے متعلق مزید کلام معارف السنن (ص ۵۳۲) میں مطالعہ فرمائیں ۴۔ رشید ہشرت سیفی عفا اللہ عنہ

۵۔ ان شئت ان تطالع البحث لمحضاً فطالع معارف السنن (ج ۲ ص ۵۴۱ الی ص ۵۴۲) وکن من اشاکرنا

مرتب عفی عنہ

باب مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ فِي النَّعَالِ

اس باب میں ترمذیؒ نے حضرت انسؓ کی حدیث ذکر کی ہے کہ جب اُن سے پوچھا گیا کہ کیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نعلین میں نماز پڑھتے تھے؟ تو انھوں نے جواب دیا کہ ہاں،

اس حدیث سے صلوٰۃ فی النعلین کا جواز معلوم ہوتا ہے، بشرطیکہ وہ پاک ہوں اور ان کے مسجد کے تلوث کا امکان نہ ہو، بلکہ امام ابو داؤدؒ نے اپنی سننؒ میں ایک حدیث نقل کی ہے، "عن شداد بن اوس عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خالفوا اليهود فانهم لا يصلون في نعالهم ولا خفافهم" اور معجم طبرانیؒ کی ایک روایت میں الفاظ یہ ہیں: "صلوا في نعالكم ولا تشبهوا باليهود" اس حدیث کی بناء پر بعض حنابلہ اور اہل ظاہر نے جوتے پہن کر نماز پڑھنے کو مستحب قرار دیا ہے، حنفیہ کی بعض کتب میں بھی استحباب کا قول نقل کیا گیا ہے، لیکن جمہور فقہاء حنفیہ و شافعیہ و مالکیہ کے نزدیک یہ صرف مباح ہے مستحب نہیں، اور وہ بھی اس شرط کے ساتھ کہ مسجد کے تلوث کا اندیشہ نہ ہو، اور جوتے پاک ہوں،

جہاں تک حضرت شداد بن اوس کی حدیث کا تعلق ہے اوّل تو اس کی سند میں مردان بن معاویہ مدلس ہیں، اور عنعنہ کر رہے ہیں، نیز اس میں لعل بن شداد ہیں، جن کے بارے میں حافظ ذہبیؒ نے کہلے کہ "بعض الائمة توقف في الاحتجاج بخبره" دوسرے اس حدیث میں یہ واضح کر دیا گیا ہے کہ صلوٰۃ فی النعال کا حکم مخالفت یہود کی غرض سے دیا جا رہا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ اصلاً یہ فعل مباح تھا، لیکن ایک خارجی سبب سے مستحب ہوا، اور آجکل یہود و نصاریٰ جوتے پہن کر عبادت کرتے ہیں، اس لئے مخالفت کا تقاضا خلع نعال ہے، کما حقہ الشیخ العشمانی فی فتح الملہمؒ،

اس کے علاوہ اوّل تو عہد رسالت میں عموماً ایسے چپل پہنے جاتے تھے جو سجد میں پاؤں

۱۔ عن سعید بن یزید بن ابی سلمة قال قلت لانس بن مالك اكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصل في نعليه، قال نعم

ترمذی (ج ۱ ص ۷۸) ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۹۵) باب الصلوٰۃ فی النعل ۱۲ مرتب

۳۔ الجامع الصغير فی احادیث البشير والتذير، الجزء الثاني ص ۴۴، طبع المكتبة الاسلامية لائل پور فیصل آباد

بروز طلب (للطبرانی فی معجم الكبير) و رمز "صح" (صحیح) ۱۲ مرتب عفی عنہ

کی انگلیاں زمین پر ٹپکنے سے مانع نہ ہوتے تھے، دوسرے مسجد نبویؐ کا فرش پختہ نہیں تھا، تیسرے
 سڑکوں پر نجاست نہ ہوتی تھی، اور جوتوں کو پاک رکھنے کا اہتمام کیا جاتا تھا، اس کے برعکس آج
 یہ باتیں نہیں رہیں، اس لئے اب ادب کا تقاضا یہی ہے کہ جوتے اتار کر نماز پڑھی جائے، چنانچہ
 ہمارے فقہار نے اس کی تصریح فرمائی ہے، اور آیت قرآنی "فَاَخْلَعْ نَعْلَيْكَ اِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ
 مُلَوًى" سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، کہ مقدس مقامات پر جوتے اتارنا ہی ادب ہے، خلاصہ یہی
 کہ اصلاً حکم زیادہ سے زیادہ اباحت کا تھا، لیکن مخالفت یہود کے عارض سے اس کا حدیث میں امر
 کیا گیا، اب جبکہ عارض باقی نہیں تو حکم بھی باقی نہیں،
 اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ علامہ سیوطیؒ نے درمنثور میں "خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ"

سورۃ طہ آیت ۴۱ (قَالَ اَلَمْ يَأْمُرْ اَللّٰهُ تَعَالٰی بِمُحْسِنِ اَلْبَسَاتِیْنِ) اور "وَاَمَّا رُؤُسُکُمْ فَاَنْزِلُوْهَا" کا تامل
 جلد حارمیت غیر مدبورغ کما روی عن الصادق رضی اللہ تعالیٰ عنہ وکثرہ وقارہ والسدی بمقابلہ الفحاک وکلمی وروی
 کوہنا من جلد حارم فی حدیث غریب قد اخرج الترمذی بسندہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: کان علی موسیٰ علیہ السلام یوم کلمہ
 ربہ کساء صوف وجبة صوف ای قلنسوة صغیرة ویرادل صوف وکانت نعلاه من جلد حار و عن الحسن مجاہد و سعید بن جبیر بن
 جریج انہما کانتا من جلد بقرۃ ذکیت لکن امر علیہ السلام بخلعہا لیساً بشرقہ من الارض فتصیبہ برکۃ الودی المقدس قال الامم
 لان الخفۃ ادخل فی التواضع وحسن اللبس لذلک کان اسلف الصالحون یطوفون بالکعبۃ حافین ولا یخفی ان ہذا ممنوع
 عند القائل بافضلیۃ الصلوۃ النعال، کما جاء فی بعض الآثار ولعل الامم لم یرحم ذلک او یجیب عنہ وقال ابو مسلم:
 لانه تعالیٰ امنہ من الخوف ووقع بالموضع الطاهر وعلیہ السلام انما لبسہا اتقار من الانجاس خوفاً من المحشرات، وقیل
 المعنی قرع قلبک من الابل والمال وقیل من الدنیا والآخرة، کذا فی روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی،
 المجلد التاسع الجزء السادس عشر (ص ۱۶۹) ۱۲ رشید شرف ارشد اللہ الی ما یحبہ ویرضاه ووفقہ لہ۔

۱۵ (ج ۳ ص ۸، ۹) علامہ سیوطیؒ نے یہاں "خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ" (آیت ۲۰ سورۃ اعراف) کی تفسیر کے
 تحت حضرت ابو ہریرہؓ کی مذکور فی المتن حدیث کے علاوہ حضرت علی بن ابی طالبؓ، عبداللہ بن مسعودؓ کی
 روایات بھی مختلف کتب حدیث کے حوالہ سے نقل کی ہیں، ان روایات کے جہاں صلوۃ فی النعال کا استنباط معلوم
 ہوتا ہے وہیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ صلوۃ فی النعال کے حکم کی علت زینت صلوۃ ہے، نہ کہ مخالفت یہود
 نصاریٰ، لیکن الدر المنثور فی التفسیر المأثورہ کی ان تمام روایات کی صحت پر کلام ہے، بلکہ ان میں سے بیشتر روایات
 قوائم ضعیف ہیں، واللہ اعلم ۱۲ مرتبہ عنہ

کے تحت ایک حدیث نقل کی ہے: ”عن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: خذوا زینۃ الصلوٰۃ، قالوا ما زینۃ الصلوٰۃ؟ قال البسوا نعالکم فصلوا فیہا“ جس معنی میں ہوتا ہے کہ صلوٰۃ فی النعال کا حکم بغرض زینت ہونے کی مخالفت یہود کی وجہ سے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ منافظ ابن حجرؒ نے اس حدیث کو کامل ابن عدیؒ اور ابن مردودہؒ کے حوالہ سے نقل کر کے لکھا ہے کہ ”حدیث ضعیف جداً“ (معارف السنن ص ۴، ج ۴) اور قاسمی ثوکانیؒ نے اسے ”الفوائد المجموعۃ فی الاحادیث المبیہۃ“ (ص ۲۴ ج ۱) میں ابن عدیؒ، حقیقیؒ، ابن حبانؒ اور خلیل بغدادیؒ کے حوالہ سے نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ ابن عدیؒ اور ابن حبانؒ کی سندیں کذاب ہیں، لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔ واللہ اعلم۔

باب ما جاء فی القنوت فی صلوٰۃ الفجر

قنوت فی الصلوٰۃ کی تین صورتیں ہیں :-

قنوت فی الوتر، قنوت فی صلوٰۃ الفجر دائماً، قنوت نازلہ،

قنوت وتر کا بیان انشاء اللہ ابواب الوتر میں آئے گا، قنوت فی صلوٰۃ الفجر کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ فجر کی نماز میں دو رکعت نماز کے بعد قنوت پورے سال مشروع ہے، پھر امام مالکؒ کے نزدیک اس کا فقط انتخاب ہے جس کا امام شافعیؒ اس کی غیبت کے قائل ہیں۔

اس سلسلہ میں حنفیہ و حنبلیہ کا مسلک یہ ہے کہ عام حالات میں قنوت فجر مشروع نہیں، البتہ اگر مسلمانوں پر کوئی عام مصیبت نازل ہو گئی ہو اس زمانہ میں فجر میں قنوت پڑھنا مستحب ہے جسے قنوت نازلہ کہا جاتا ہے،

شوافع وغیرہ کا استدلال حضرت برادر بن عازب کی حدیث باب اسے ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقنت فی صلوٰۃ الصبح والمغرب“ نیز ان کا استدلال انفس کی روایت

سلف و ہم راوی الشوافع یقننون فی الفجر بعد الروح فی جمیع السنن رافعی، ابوداؤد، ترمذی، ابوالامام یقرروا المفترقون بوقتہ علیہ حتی اذا رسل الی قرۃ فانک نفسی ولا نفسی علیک“ خافت الامام وانما المفترقون بانفسہم فی التراتیل کذا فی التورک البیہ (رج ۱ ص ۱۷۷) ۲ مرتب تجاویز اللہ عن ذمہ و معانیہ

۱۳ گویا صلوٰۃ صبح میں اس دین پر عمل کرتے ہیں، در صلوٰۃ مغرب میں اس دین پر عمل کو چھوڑ دیتے ہیں اور مغرب کے وقت میں اسے منسوخ مانتے ہیں یا پھر یہ حدیث ان کے نزدیک بھی قنوت نازلہ سے متعلق ہو گا عند الحنفیہ ۲ مرتب عفی عنہ

سے بھی ہے ”ما زال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقنت في الفجر حتى فارقت الدنيا“ شوافع کی ایک دلیل بخاری شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے: ”لأننا اقربكم صلوة برسول الله صلى الله عليه وسلم فكان ابو هريرة يقنت في الركعة الأخيرة من صلوة الصبح“ اور شوافع کے مسلک پر صریح ترین حدیث ابن ابی ذریک کی حدیث ہے جو عبد اللہ بن سعید المقبری عن ابیہ عن ابی ہریرہ کے طریق سے مروی ہے، ”قال كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا رفع رأسه من الركوع من صلوة الصبح في الركعة الثانية رفع يديه فيرث: عوذ من الأعداء اللهم اهدني فيمن هديت أهدني“

۵۷ سنن ارقطی (ج ۲ ص ۲۶) کتاب الوتر باب سنة القنوت بیان موضع ۱۲ مرتب
 ۵۸ بخاری شریف میں نو ذریعہ حدیث احقر کو اپنی ناقص تلاش سے مذکورہ الفاظ کے ساتھ مل سکی، البتہ بخاری شریف (ج ۱ ص ۹۰ و ۱۱۰ باب بلا ترجمہ) ہی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”لأقرب من صلوة النبي صلى الله عليه وسلم (امی لا تینکم ہا شبہ صلوة النبي صلى الله عليه وسلم و باقرب من صلوة) مرتب (فكان ابو هريرة يقنت في الركعة الآخرة من صلوة الظهر و صلوة العشاء و صلوة الصبح بعد ما يقول سمع الله من حمده فيدعو للمؤمنين يلعن الكفار“ اور علامہ یوسف اسعد عثمانی نے انطاکیہ (ج ۶ ص ۶۲ و ۶۳) باب اخفاء القنوت فی الوتر و ذکر الفاظہ و ان القنوت فی الفجر لم یکن لالفاظہ) میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ”فی حکایۃ لصلوة النبي صلى الله عليه وسلم التي كانت عن الانزال بعد ذلك“ و یلعن الکفار و القنوت بلعن الکفار لم یکن اتباعاً لما فی حدیث المتن قال ابو هريرة و اصح رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم فلم يدع لم يذكر له ذلك فقال اوما تراهم قد ذروا اهد وقد تقدم في كلام المجازي ان القنوت باللعن على الکفار لا یقول اشافعی بدو اهد ایضا فلزم حل حدیث ابی سلمہ عن ابی ہریرہ علی حکایۃ الصلوة عند النوازل فحسب“ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۲۰۶) باب الدلیل علی ان یقنت بعد الركوع) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک روایت تفریاً ابی الفاظ کے ساتھ مروی ہے جن الفاظ کے ساتھ استاد محترم کی تقریر میں مذکور ہے ”یعنی و اهد لانا اقربکم صلوة الخ“ لیکن اس کے آخر میں ”فی یقول المؤمنین یلعن الکافرین“ کے الفاظ اس کو بھی قنوت نازلہ سے متعلق قرار دے رہے ہیں و اللہ اعلم ۱۲ رشید شاہ تاجدار شاہ عن ربہ و معائبہ،
 ۵۹ فتح القدیر (ج ۱ ص ۳۰۶) طبع المکتبۃ الکبریٰ الامیریہ بمصر) باب صلوة الوتر ۱۲ مرتب عن

حنفیہ و حنابلہ کا ایک استدلال حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت سے ہے، "لم یقنت
النبی صلی اللہ علیہ وسلم الا شہراً" یقنت قبلہ والبعثۃ فی شوائع فی اس حدیث کو
ابو حمزہ قصاب کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے، اور ان کے بارے میں کہلے کہ وہ کثیر الوہم تھے۔
حنفیہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ حدیث خود امام ابو حنیفہؒ نے حماد عن ابراہیم
عن علقمہ عن عبد اللہ بن مسعودؓ کی سند سے روایت کی ہے، اور یہ سند بے غبار ہے۔
پھر حضرت ابن مسعودؓ کی روایت کی تائید حضرت انسؓ کی روایت سے بھی ہوتی ہے، فرماتے ہیں،
"انما قنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی صلوۃ الصبح شہراً یدعو علی رعل ذکون"
اور خطیب نے اس حدیث کو قیس بن ربیع عن ماسم کے طریق سے اس طرح روایت کی ہے، "قلنا
لانس ان قومنا یزعمون ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یزل یقنت فی الفجر فقال
کذبوا انما قنت شہراً واحداً یدعو علی حتی من احياء المشرکین،

یز حضرت انسؓ ہی کی ایک دوسری روایت سے بھی حضرت ابن مسعودؓ کی روایت کی

۱۵ شرح معانی الآثار ج ۱ ص ۲۰۰ باب القنوت فی صلوۃ الفجر وغیرہ، حدیث ابن سلیم قال ثنا ابو خنیس قال
ثنا شریک عن ابی حمزہ "عن ابراہیم عن علقمہ عن عبد اللہ ۱۲ مرتب علی عنہ

۱۶ امام ابو حنیفہؒ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے، عن عبد اللہ بن مسعود ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یقنت
فی الفجر قط الا شہراً واحداً لم یزل قبل ذلک لا بعدہ وانما قنت فی ذلک شہراً یدعو علی ناس من المشرکین، انظر فتح الباری ج ۲ ص ۲۰۰
واعلاسن (ج ۱ ص ۶۶) باب اخفاء القنوت فی الترتیل ذکر الفاظہ وان القنوت فی الفجر لم یکن الا للنازلۃ ۱۲ مرتب
۱۷ کذا قال الشیخ ابن الہمام فی الفتح ج ۱ ص ۳۰۸ ۱۲ مرتب علی عنہ

۱۸ مصنف ابن شیبہ (ج ۲ ص ۲۱۰) من کان لا یقنت فی الفجر ۱۲ مرتب

۱۹ علامہ ظفر احمد عثمانی "اعلاسن (ج ۱ ص ۵۸) میں باب اخفاء القنوت فی الترتیل ذکر الفاظہ کے تحت
اس روایت کو نقل کرتے ہیں، "وقیس ان کان ضعیفاً لکنہ لم یتیم بکذب ام کذا فی تلخیص الجوزی قال
ابن قیم فی زاد المعاد وقیس ان کان یحییٰ ضعیفاً فقد وثقہ غیرہ ام قلت ہو حسن الحدیث ۱۲ مرتب علی عنہ

۲۰ رواہ الخطیب بغدادی فی کتابہ فی القنوت، کذا فی نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۱۳۰) باب صلوۃ الترتیل، نیز اسی مقام پر
علامہ زلیحی نے صحیح ابن حبان کے حوالہ سے حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک حدیث ذکر کی ہے جو حضرت انسؓ کی مذکور حدیث کا
مفہوم بیان کرتی ہے، "عن ابراہیم بن سعد عن الزہری عن سعید بن ابی سلمہ عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یقنت فی صلوۃ الصبح الا ان یدعو لقوم او علی قوم، صاحب تنقیح نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، نیز

تائید مولیٰ ہے، "ان النبوی صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یقنت الا اذا دخی لقوم اودعی علی قوم" صاحب تنفیخ التحقیق نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے، (کما استراح الزلیعی فی کتابہ (ج ۲ ص ۱۳۰، ۱۳۱ مرتب)

حنفی کی ایک اور دلیل اگلے باب میں حضرت ابو مالک شجعی کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں "قلت لا بی یا اباہ انک قد صلیت خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ربانی بکر وعمر و عثمان و علی بن ابی طالب مہنبا بالکوفة نحو امن تعمس سنین اکانوا یقنتون؟ قال ای بنی محمدؐ؟"

رہے شوائع وغیرہ کے ادلہ تو جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ قنوت نازلہ پر محمول کہ اور لفظ "کان" استمرار و راسی پر دلالت نہیں کرتا، جیسا کہ علامہ نوویؒ نے شرح مسلم میں متعدد مقامات پر اس کی تصریح کی ہے، اور حضرت انسؓ کی حدیث "ما زال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقنت فی الفجر الخ" اور وہ تمام روایات جن میں معمولاً آپؐ کی طرف قنوت فجر منسوب ہو سوان میں قنوت سے مراد طول قیام ہے نہ کہ قنوت معروف، اور بخاری میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت "لانا اقربکم صلوة برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فکانت ابو ہریرہ یقنت الخ" یہ روایت موقوف ہے "فلا حجة فیہ"۔ باقی رہی ابن ابی ذرؓ

(بقیہ حاشیہ سفر گذشتہ) حافظ ابن حجرؒ نے بھی اس کی تسبیح کی ہے، چنانچہ حاشیہ منصب الراہ "بغیۃ الأملی فی تخریج الرطب" میں ہے: "حدیث ابن جابر، قال الحافظ فی الدایۃ (ص ۱۱۷) بعد ما ذکر الحدیث، وعند ابن خزمیۃ عن انسؓ مثله و اسناد کل منہا صحیح ام رشید اشرف نفعہ اللہ بآعلیہ وعلیہ ما ینفعہ۔"

۱۷۹ باب فی ترک القنوت ص ۱۷۹، یہ روایت ترک قنوت فی الفجر سے متعلق ہے جسکی دلیل یہ ہے کہ یہ روایت سنن ابی جابر میں بھی آئی ہے جس میں "فکانوا یقنتون فی الفجر" فقال: ای بنی محمدؐ؟ کے الفاظ آتے ہیں تو دیکھئے (ص ۱۷۹) السہو فی الصلاة، باب ما جاز فی القنوت فی صلاة الفجر ۴ مرتب عا قاء الشرع سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۳۹) باب صفة القنوت الخ ۱۳ مرتب

۱۸۰ دلائل ان صلوة الصبح طول الصلوات قیاماً، اور قنوت قیام کے معنی میں بھی آیا ہے، چنانچہ پیچھے باب ما جاز فی طول القیام فی الصلوة کے تحت حضرت جابرؓ کی حدیث گزر چکی ہے "قال قیل للنبی صلی اللہ علیہ وسلم ای الصلوة افضل؟ قال طول القنوت" اس حدیث میں جہور کے نزدیک طول قنوت سے مراد طول قیام ہے، لہذا ہنا، لہذا اب حضرت انسؓ کی روایت کا مطلب یہ ہو گا "ما زال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یطول القیام فی الفجر حتی ھارق الدنیا" مرتب معنی منہ۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی مذکورہ روایت اور اس کے جواب سے متعلق کلام پیچھے حاشیہ میں گزر چکا ہے، ۴ مرتب

کی روایت مرودہ منجبت ہے، لضعف عبد اللہ المقبری لما نبه عليه ابن الهمام في التمهيد^{۱۵}
 خلاصہ کہ شوافع کے بین کردہ دلائل یا تو سنداً ہیج نہیں، یا وہ قنوت نازلہ پر محمول ہے، یا پھر
 ان میں قنوت سے مراد دعاء قنوت پڑھنا نہیں، بلکہ طویل قیام مراد ہے، پھر بعض احناف نے شوافع کو
 جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ قنوت فی الفجر منسوخ ہے، اور حضرت ابن مسعودؓ کی روایت اس کے لئے
 ناخ ہے، لیکن جواب محل نظر ہے، واللہ اعلم،

قنوت نازلہ | قنوت نازلہ ہمارے نزدیک صرف فجر کی نماز میں مستون ہے، اور امام
 شافعیؒ کے نزدیک پانچوں نمازوں میں، امام شافعیؒ کا استدلال حضرت

سہ (رج ۱ ص ۳۰۷) فقال: والجواب، أولاً ان حديث ابن أبي ذريك الذي هو ليس في مطلوبهم ضعيف فانه لا يحتج
 بعبد الله بن أبي نجيح — نیز خود حافظ ابن حجرؒ "تخفيض الجبر" (ج ۱ ص ۲۴۹، تحت رقم الحديث ۱۷۱) میں
 مستدرک حاکم کے حوالہ سے عبد اللہ بن سعید المقبری کی مذکورہ روایت نقل کر کے لکھتے ہیں "قال الحاكم "صحیح"
 وليس كما قال فهو ضعيف لا اجل عبد الله فلو كان ثقة لكان الحديث صحيحاً الخ ۱۲ ريشه شرف سيفي عن
 ۱۵ وما اجابه بعض علما من ان قنوت الفجر منسوخ، فغير معت به لان النبي صلى الله عليه وسلم اسما امر بترك
 الدعاء عليهم لانه كان على خلاف قانون رحمة ولما كان المقدر على اكثرهم هو الاسلام في وقتهم فنهاه الله تعالى عن ذلك
 لا لترك القنوت في الفجر كيف لو كان الامر كذلك لم يجر القنوت عندنا في النازلة ايضا مع انه مذهبهم على
 خلاف ذلك ۱۳ كذا في الكوكب الدرري (ج ۱ ص ۱۷۷) مرتب عفا الله تعالى عنه

۱۷ اعلم ان الكلام في قنوت النوازل في مواضع

الاول، ان محله صلوة الفجر خاصة ام الجبرية او الصلوات كلها،

الثاني، كونه بعد الركوع او قبله،

الثالث، كونه سرّاً او جهرّاً،

الرابع، هل يقنت المؤمن او يؤتمنون؟

الخامس، هل يؤتمنون سرّاً او جهرّاً؟

السادس، هل ترفع الايدي قبله ام لا؟

السابع، هل يكبر له ام لا؟

الثامن، هل يضع اليدين حال قراءته ام يرسلهما؟

برابر بن عازبؓ، "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقنت فی
صلوة الصبح والمغرب"

حقیقہ یہ ہے کہ بیشتر روایات، صلوٰۃ فجر میں قنوت، نازلہ پڑھنے سے متعلق ہیں، لہٰذا
سنیت ابنیہ سے ثابت ہوئی، البتہ باب یا اس جیسی (محدودے چند) روایات سے جواز ثما
ہو سکتا ہے اور اس کے ہم منکر نہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم،

آئینہ، بل یرفع الیدین حال قرائتہ کر فعبانی الدعاء خارج الصلوٰۃ،

العاشر، بل الثبوت عند النازلہ مشروع عندنا أم لا ؟

فان اردت الاطلاع عن کل من ہذا الا سئلہ التوسع فی ہذا المباحث فطالع "اعلاء السنن (ج ۶ ص ۶۲
ص ۲، الی ص ۸)، تدریج بقیۃ احکام قنوت النازلہ، تحت باب اخفاء العین، فی البتر و ذکر الغائۃ وان یعود
فی بخر لم یکن النازلہ، ۱۲، رسالہ نجاد زائد عن زللہ و معانیہ

۱۵ نیز امام شافعیؒ کا ایک استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی اس روایت سے بھی ہے جس میں فجر، عشاء اور فجر کا ذکر
ہی، حدیث ابو سلمہ بن عبدالرحمنؓ نا ابوہریرہؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال کان ابوہریرہؓ
یقنت فی الركعة الآخرة من صلوٰۃ الظهر وصلوٰۃ العشاء الآخرة وصلوٰۃ الصبح فیدعو للمؤمنین ویلعن الکافرین یحسن
ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۰۳)۔ القنوت فی الصلوات چونکہ حضرت برابر بن عازبؓ کی حدیث باب المغرب کا
بھی تذکرہ ہو اس طرح ان دونوں روایتوں کے مجموعہ سے فجر، ظہر، مغرب اور عشاء میں قنوت نازلہ کا اثبات
ہو جاتا ہے، — نیز امام شافعیؒ کا ایک استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے بھی ہے جس میں
پانچوں نمازوں کا تذکرہ ہے "عن ابن عباسؓ قال قنت، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شہراً متتابعاً فی الظهر والعصر
والمغرب والعشاء وصلوٰۃ الصبح و بکل صلوٰۃ اذا قال سمح اللہ من حمزہ من الركعة الآخرة یدعو علی اخیار من بنی سلم
عل رعل و ذکوان و عیینہ و یذمن من خلفہ، سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۰۴) باب القنوت فی الصلوات، مذکور دونوں
روایات سے متعلقہ تفصیل اعلاء السنن (ج ۶ ص ۶، ۷، ۸)، میں تتمہ فی بقیۃ احکام قنوت النازلہ کے عنوان
کے تحت مطالعہ فرمائیں، ۱۲ رشید اشرف سیفی عفی عنہ

۱۷ البتہ بعض احناف اس کے قائل ہیں کہ قنوت نازلہ اولاً تمام نمازوں میں مشروع و سہل تھا، بعد میں

فجر کے سوا تمام نمازوں میں اس کی مشروعیت منسوخ ہو گئی، اس کی تائید سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۳۹)،
باب صفة القنوت و بیان موضعہ رقم الحدیث ۱۷۱ میں حضرت انسؓ کی روایت سے ہے، جو جمیع اللہ
ابن موسیٰ حدیثنا ابوہریرہؓ الرازی عن الربیع بن انس کے طریق سے مروی ہے، "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم

بَاب مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ لِعُطْسٍ فِي الصَّلَاةِ

صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فعطست فقلت: "الحمد لله
حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيه مباركًا عليه كما يحب ربنا ويرحمي"، فلما صلى
رسول الله صلى الله عليه وسلم انصرف فقال: "من المتكلم في الصلوة؟" الخ
وفي آخر الحديث "فقال النبي صلى الله عليه وسلم: والذي نفسي بيده
لقد ابتدأها بضعة وثلاثون ملكًا يهد يبعد بها" اس پر امت کا اتفاق ہے کہ
چھینک پر اپنے دل میں "الحمد لله" کہنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی اور نہ ہی اس میں کوئی گناہ
ہے، اسی طرح اگر زبان سے الحمد لله کہے تب بھی مفتی یہ قول کے مطابق نماز فاسد نہیں ہوتی،
لیکن یہ امر بھی متفق علیہ ہے کہ عاقل کے لئے نماز میں زبان سے الحمد لله کہنا پسندیدہ نہیں لیکن
اس کے برخلاف روایت باب سے پسندیدگی معلوم ہوتی ہے۔ حضرت شاہ صاحب نے اس کا
یہ جواب دیا ہے کہ کسی عمل کا استحباب محض کسی جزئی واقعہ سے ثابت نہیں ہو سکتا یا مخصوص حکم
تمام امت کا تعامل اس کے خلاف رہا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس روایت کے کسی طریق میں
(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) قنت شہراید عظیم ثم ترکہ واما فی الصبح فلم یزل یقنت حتی فارق الدنیا۔ لفظ
النیا بوری۔ ومعنی الحدیث عندنا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یزل یقنت عند النازلة حتی فارق الدنیا کما یبدل
علیہ لفظ "یدعو عظیم"۔

نیز علامہ طغرا احمد عثمانی قدس اللہ سرہ "اعلام السنن" (ج ۶ ص ۷۴) میں تحریر فرماتے ہیں: "ثم نظرنا فی افعال
الصحابۃ فوجدناہم یقنتوا بعد وفاتہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الغفر فرج جانب شریعہ عند النازلة علی نسخہ مطلقا و لکن لم یثبت عنہم
ذالک الا فی الغفر فحب فعلنا ان القنوت فیما سواہما من الصلوات منسوخة مطلقا والا یقنوا فیما سواہما الا فیما یترتب غیر اللہ
لہ عبد الرزاق عن الثوری عن منصور عن ابراہیم قال: انرا عطست وانت تصلي فاحمدنی نفسك ۱۲ مصنف عبد الرزاق
(ج ۲ ص ۳۶۱ رقم ۳۵۷۵) باب العطاس فی الصلوة ۱۲ مرتب عنی عنہ

لہ قال الشيخ البوری رحمہ اللہ فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۶) ولم یقف علی ہذا الطریق اللهم الا ما ورد فی حدیث
ابی ایوب عند الطبرانی، وفيہ: "فكلم الرجل وراى انه قد ايم من رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء كرهه، فقال
من هو؟ فانه لم يقل الا صوابا۔ فقال الرجل: انا يا رسول الله! قلته ارجو بهب الخمر اه۔ ذكره في العنتج،
(۲ - ۲۳۸) ۱۲ مرتب عنی عنہ۔

جو میں معلوم نہیں کوئی کلمہ ناپسندیدگی پر دلالت کرتا ہو ورنہ یہ بات بہت بعید ہے کہ پوری امت کا کوئی فرد بھی اسے پسندیدہ قرار نہ دے، رہا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اس پر پسندیدگی کا اظہار سودہ درحقیقت اس کلمہ کی فضیلت کا بیان ہے نہ کہ اس عمل کی فضیلت کا، لہذا یہ حدیث زیادہ سے زیادہ جواز پر محمول ہے۔

رہی تسمیت ماطس یعنی کسی چھینکنے والے کو رحمت کی دعا دینا تو یہ بالاتفاق مفسد صلوٰۃ ہے کیونکہ یہ کلام ناس میں داخل ہے۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُحْدِثُ بَعْدَ الشَّهَادَةِ

اذا احدث یعنی الرجل وقد جلس في آخر صلوٰۃ قبل ان يسلم فقد جازت صلوٰۃ، یہ حدیث سلام کے رکن صلوٰۃ نہ ہونے میں حنفی کی مستدل ہے، لیکن یہاں یہ بات بھی ذہن میں رہنی چاہئے کہ حنفیہ کے نزدیک بھی سلام چونکہ واجب ہے اس لئے صورت مذکورہ فی الحدیث میں نماز واجب الامارہ ہے گی البتہ اگر بغیر عمد کے حدث طاری ہوا ہو تو وضو کر کے بنکر تے ہوئے سلام پھیر دینا کافی ہوگا اعادہ صلوٰۃ کی حاجت نہ ہوگی۔

حدیث باب کو امام ترمذی نے عبد الرحمن بن زیاد افریقی کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے لیکن درحقیقت وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں جہاں بعض حضرات نے ان کی تضعیف کی ہے وہیں بعض نے

لے وکن لو قال لنفسه: یرحمک اللہ یا نفسی، لا تضد لانہ لم یکن خطا بالغیرہ فلم یعتبر من کلام الناس کمافی البحر، انظر معارف السنن (ج ۲ ص ۲۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۵ ذہب بعض الی ظاہر حدیث الباب فقال، تمت صلوٰۃ بذالمصلی من غیر کراہۃ وذہب ابی حنیفہ ان من سبقتہ المحدث بعد الشہادۃ یجب علیہ ان یوضأ ویبني ثم یسلم ثم احدث عمداً فیجب علیہ ان یعيد الصلوٰۃ۔ کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۳۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۶ واضح ہے کہ شافعیہ وغیرہ کے نزدیک سلام فرض ہے، ان کا استدلال "وتحلیلہا التسليم" (ترمذی ج ۱ ص ۵۵) باب ماجاء فی تحريم الصلوٰۃ وتحلیلہا ۹ سے ہے اور اس سے متعلقہ بحث

"رد المحتار" (ج ۱ ص ۴۹۵) میں گندجکی ہے، فلیراجع ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۷ یعنی بن سعید القطان و احمد بن حنبل ۱۲ مرتب عفی عنہ

ان کی توثیق بھی کی ہے پس ذایہ حدیث کم از کم ”حسن“ ضرور ہے اور حنفیہ کا سلام کے رکن نہ ہونے پر اس سے استدلال کرنا درست ہے واللہ اعلم۔

بَاب مَا جَاءَ إِذَا كَانَ الْمَطَرُ فَالصَّلَاةُ فِي الرَّحَالِ

کنامع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فاصابنا مطر فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من شاء فلیصل فی رحلہ ، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بارش ترک جماعت کے اعذار میں سے ہے ، البتہ کتنی بارش عذر بن سکتی ہے ؟ اس کی کوئی تفصیل حدیث میں بیان نہیں کی گئی۔ چنانچہ فقہا کرامؒ نے فرمایا ہے کہ اس میں مبتلی بہ کی رائے کا اعتبار ہے ، جب بارش اتنی ہو جائے کہ مسجد تک جانا متعذریا سخت دشوار ہو جائے تو گھر میں نماز پڑھ لینا جائز ہے۔ اگرچہ موطا امام محمدؒ میں اس حدیث کے تحت لکھا ہے کہ افضل پھر بھی جماعت ہے۔

اس موضوع پر ایک جملہ حدیث کے طور پر مشہور ہے : اِذَا بَتَلَتِ النِّعَالُ فَالصَّلَاةُ فِي الرَّحَالِ۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ تنقیض میں ذماتے ہیں کہ یہ حدیث مجھے کتب حدیث میں کہیں نہیں ملی ، البتہ علامہ ابن اثیرؒ نے النہایہ میں (لفظ ”نعل“ اور ”رحل“ کے ذیل میں) اسے بطور حدیث ذکر کیا ہے۔

۱۔ کیسی بن معین و احمد بن صالح و یعقوب بن سفیان و غیرہم ، بلکہ تہذیب میں خود امام ترمذی سے منقول ہے ۔ و رأیت محمد بن اسماعیل یقوی امرہ و یقول ہو مقارب الحدیث (معارف السنن ج ۲ ص ۳۴) ۱۲ مرتب غنی عنہ

۲۔ پھر خاص طور سے جبکہ اس حدیث کو تعدد طرق کی بنا پر بھی قوت حاصل ہو رہی ہے۔ ان طرق متعدد کے تفصیل کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۳۴) باب السلام فی الصلوٰۃ بل ہو من فروضہا و من مستنبھا ۱۲ مرتب غفر اللہ لہ و لوالدہ ۔

۳۔ علامہ ترمذیؒ معارف السنن (ج ۲ ص ۳۶) میں اس حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں ”غریب بہذا اللفظ ما انف علی فی الصحاح و لانی زوائد البیہقی و لانی کنز العمال و لانی مسند احمد غیر ان ابن الاثیر فی النہایہ (ج ۲ ص ۷۷) یقول فی مادۃ ”رحل“ و فیہ ”اذا بتلت النعال فصلوا فی الرحال“ و مثله فی مادۃ ”نعل“ (ج ۲ ص ۱۶) و کذا ذکرہ فی اللسان (ج ۱ ص ۱۹۲) فی مادۃ ”نعل“ ۱۲ مرتب غنی عنہ ۔ ۴۔ (ج ۲ ص ۳۱ رقم ۵۶۵) کتاب صلوٰۃ الجماعۃ ۱۲ مرتب

البہ ابن ماجہ (ص ۶۶ و ۶۷) باب الجماعۃ فی اللیلۃ المطیرۃ میں ایک حدیث حضرت ابوالملیمؓ سے مروی ہے: ”لقد رأیتنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم الحدیبیۃ واصابتنا سماء لم تبیل اسافل نعالنا، فنادی منادی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: صلوٰۃ فی رحالکم“ ہو سکتا ہے کہ یہ حدیث اس مشہور جملے کا منشاء ہو۔ اور اس حدیث سے اگرچہ بہت معمولی بارش میں بھی صلاۃ فی الرحال کا جواز معلوم ہوتا ہے، لیکن یہاں احتمال ہو کہ بارش کے تیز ہونے کے آثار ہوں، اور نماز کے وقت میں دیر ہو، اس لئے آپؐ نے پہلے سے یہ اعلان کر دیا ہو، کیونکہ تیز بارش میں اعلان کرنا بھی مشکل ہوتا۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

باب ماجاء فی الصلوۃ علی الدابة فی الطین المطر

اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ نقلی نماز دابہ پر علی الاطلاق جائز ہے، خواہ اترنا ممکن ہو یا نہ ہو، نیز اس پر بھی ائمہ اربعہ متفق ہیں کہ جب اترنا کسی عذر کی وجہ سے متعذر ہو تو فرض نماز بھی دابہ پر افراد ادا جائز ہے۔ عذر مثلاً یہ ہو سکتا ہے کہ اترنے میں جان مال یا آبرو کا خوف ہو، یا بارش کی وجہ سے کچھ اتنا ہو کہ چہرہ لت پت ہو جانے کا اندیشہ ہو، اور کوئی جائے نماز وغیرہ بچانے سے اس کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو، لیکن محض معمولی بھیگ جانے کا خوف عذر نہیں۔

البہ عذر کی صورت میں امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مذہب یہ ہے کہ دابہ پر نماز افراد اڑھی جائے گی، باجماعت پڑھنا جائز نہیں، الا یہ کہ امام اور مقتدی دونوں ایک ہی جانور پر سوار ہوں۔ شیخین صلوۃ الخوف سے متعلق قرآن کریم کی آیت **فَإِنْ خِفْتُمْ فِرْجَآلًا أَوْ رُكْبَانًا** سے استدلال کرتے ہیں۔ کیونکہ ایک دوسری آیت **وَإِذَا كُنْتُمْ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ** (خوف میں) جماعت سے متعلق ہے، لہذا یہ آیت یعنی **فِرْجَآلًا أَوْ رُكْبَانًا** افراد کی حالت سے متعلق ہوگی۔ نیز عقلاً بھی اتحاد مکان کے بغیر اقتدار

۱۔ سورۃ بقرہ آیت ۲۳۹ - ۱۲ مرتب

۲۔ سورۃ نساء آیت ۱۰۲ - ۷ مرتب

۳۔ اور ترجمہ و مطلب یہ ہوگا، ”پس اگر دروتم پس پیادہ یا سوار، یعنی اگر تمہیں باقاعدہ (باقی صفحہ آئندہ)

درست نہیں ہو سکتی ہے

لیکن ائمہ ثلاثہ اور امام محمدؒ کے نزدیک وجہ پر جماعت سے بھی نماز پڑھی جاسکتی ہے۔
ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے جس کے الفاظ یہ ہیں کہ : انہم كانوا مع النبي
صلى الله عليه وسلم في سفر فانتهوا الى مضيق فحضرات الصلوة فمطر والسماء
من فوقهم والبلية من اسفل منهم فادرك رسول الله صلى الله عليه وسلم
هو على راحلته فتقدم على راحلته فصلى بهم يومئذ ايماء اس میں صلی بہم
نماز باجماعت پر دلالت کر رہا ہے شیخین کی طرف سے اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس حدیث کی سند
میں دو درجہ کی شکوک ہیں، ایک عمر بن الخطاب جن کو بعض محدثین لضعیف کہا ہے، دوسرے نزہ بن عثمان جو مستور الحال ہیں کافی
التقریب، ابان بن حبان نے انکو توثیق کی ہے اس کا اعتبار اس لئے نہیں کہ ابن حبان کے نزدیک
مجہول راوی بھی ثقہ ہوتے ہیں لکن امر فی المقام یہ۔ لہذا اگرچہ علامہ نوویؒ نے اس حدیث کو حسن
قرار دیا ہے، لیکن یہ اس درجے کی نہیں ہے کہ اس کی بناء پر آیت قرآنی یا اصول کلیہ کو
ترک کیا جائے۔

دوسرے اس حدیث کی ایک صحیح توجیہ بھی ممکن ہے، اور وہ یہ کہ آپؐ کا آگے بڑھنا بطور
امامت نہیں تھا، بلکہ صحابہ کرامؓ نے ادب کے لحاظ سے آپؐ کو انفرادی نماز پڑھنے میں بھی آگے لگایا،
اور صلی بنا کا مطلب امامت کرنا نہیں، بلکہ ساتھ نماز پڑھنا ہے۔ جہاں تک بغیر امامت کے
آگے بڑھنے کا تعلق ہے، اس کی ایک نظیر فتح القدیر میں یہ مسئلہ ہے کہ سجدہ تلاوت میں مسنون یہ ہے کہ
تلاوت کرنے والا آگے کھڑا ہو اور سامعین پیچھے، حالانکہ یہاں اقتدار کا کوئی سوال نہیں۔
اور صلی بنا کی جو تاویل کی گئی ہے کہ اس سے صلی معاً مراد ہے، اس کی کچھ نظائر حضرت شاہ صاحبؒ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے میں کسی شخص وغیرہ کا اندیشہ ہو تو کھڑے کھڑے یا سواری پر
چڑھے چڑھے جس طرح ہو سکے نماز پڑھ لیا کرو، لہذا ”رجالا اور کبانا“ کا حکم اس حالت میں ہوگا جو
حالت، حالت جماعت کے علاوہ ہوگی واللہ اعلم ۱۲ مرتب تجا فذ اللہ عن زللہ و معائبہ۔

۱۔ علاوہ ازیں دوسری نصوص سے بھی امامت و اقتدار میں اتحاد مکان کی شرطیت پر دلالت ہوتی ہے،
اور اگر امام و مقتدی علیحدہ علیحدہ سواریوں پر ہوں تو اتحاد مکان باقی نہیں رہتا۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ (ج ۱ ص ۳۹۲) باب سجود التلاوة قبیل باب صلاة المسافر ۱۲ مرتب عفی عنہ

نے پیش کی ہیں۔ مثلاً صحیح مسلم میں تبوک سے واپسی پر حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کی امامت کا واقعہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو طہالت میں دیر ہو گئی تو حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے امامت کرائی، آپ اور حضرت مغیرہ بن شعبہؓ تشریف لائے تو ایک رکعت ہو چکی تھی۔ اس واقعے میں یہ مسلم ہو کہ آپ نے امامت نہیں کرائی، بلکہ حضرت عبدالرحمنؓ ہی امامت فرماتے رہے، اور آپ نے بطور مسبق نماز پڑھی، لیکن صحیح مسلم کے ایک طریق میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ فرماتے ہیں: ”شعۃ صلی بنا“ یہاں اس جملے کے سوائے صلی معنی کے کوئی اور معنی نہیں ہو سکتے۔ یہی توجیہ حدیث باب کی بھی ہو سکتی ہو۔

بَاب مَا جَاءَ فِي الْإِجْتِهَادِ فِي الصَّلَاةِ

صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى انْتَفَخَتْ قَدَمَاهُ فَقِيلَ لَهُ أَتُكَلِّفُ

هَذَا وَقَدْ غَضِبْتَكَ مَا تَقْدَمُ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأْخُرُ؟ قَالَ أَفَلَا أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا؟

تنبیہ :- حدیث مذکور فی الباب اور اس سے متعلقہ مسئلہ کی شرح استاذ محترم دام اقبالہم کی تقاریر و امالی میں موجود نہ تھی مسئلہ کی اہمیت کے پیش نظر متعلقہ تشریح معارف القرآن و معارف السنن کی مدد سے تحریر کی جاتی ہے، واللہ الموفق والمعین۔ مرتب عفا اللہ عنہ۔
قولہ: ”وَقَدْ غَضِبْتَكَ مَا تَقْدَمُ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأْخُرُ“ یہاں ذنب سے کیا مراد ہے؟ اس میں راجح یہ ہے کہ اس سے غلات اولیٰ مراد ہے (لما ذکر فی العمدۃ ج ۲ ص ۶۰۱) عن بعض العلماء

۱۔ النظر الصبیح لمسلم (ج ۱ ص ۱۳۳) کتاب الطہارۃ، باب المسح علی الخفین ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ ایک روایت میں فرماتے ہیں: ”ثم ركب وركبت فانتهينا الى القوم وقد قاموا في الصلاة يصلي بهم عبدالرحمن بن عوف وقد ركب بهم ركعة فلما احس بالنبي صلى الله عليه وسلم ذهب يتأخر فأومأ اليه صلى الله عليه وسلم قائم النبي صلى الله عليه وسلم وقت فركبنا الركعة التي سبقتنا“ مسلم (ج ۱ ص ۱۳۳) باب المسح علی الخفین ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ
۳۔ حدثنا اسحاق بن ابراهيم وعلي بن خشرم جميعا عن عيسى بن يونس قال اسحاق اخبرنا عيسى بن يونس قال حدثنا الاعمش عن مسلم عن مسروق عن المغيرة بن شعبه قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ صبح مسلم (ج ۱ ص ۱۳۳) باب المسح علی الخفین ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۴۔ وفيه اقوال أخر تجدوها في شفاء القاضي عياض في الباب الاول من القسم الثالث في فصل خاص كذا في معارف السنن (ج ۲ ص ۵۰) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

چنانچہ حضرت جنید بغدادیؒ کا مقولہ مشہور ہے " حسنات الابرار سیئات المقربين "۔

یہاں عصمت انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا مسئلہ زیر
مسألة عصمة الانبياء عليهم الصلوة والسلام بحث آتا ہے، اس بارے میں تحقیق یہ ہے کہ انبیاء

علیہم الصلوٰۃ والسلام تمام گناہوں سے خواہ وہ چھوٹے ہوں یا بڑے، عمدہ ہوں یا سہوًا معصوم و محفوظ ہوتے ہیں چنانچہ ائمہ اربعہ اور جمہور امت کا اس پر اتفاق ہے۔ اور بعض لوگوں کا یہ کہنا کہ صغیرہ گناہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام سے بھی سرزد ہو سکتے ہیں جمہور امت کے نزدیک صحیح نہیں۔

وجہ یہ ہے کہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کو لوگوں کا مقتدا بنا کر بھیجا جاتا ہے اگر ان سے بھی کوئی کام اللہ تعالیٰ کی مرضی کے خلاف خواہ گناہ کبیرہ ہو یا صغیرہ صادر ہو سکے تو انبیاءؑ کے اقوال افعال سے امن اٹھ جائے گا اور وہ قابل اعتماد نہ رہ سکیں گے اور جب انبیاءؑ ہی پر اعتماد اور اطمینان نہ رہے تو دین کا کہاں ٹھکانا ہے ؟

لیکن یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ قرآن کریم کی تو بہت سی آیات میں متعدد انبیاءؑ سے متعلق ایسے واقعات مذکور ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان سے گناہ سرزد ہوا، پھر بعض اوقات اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان پر عتاب بھی ہوا اور بعض اوقات بغیر عتاب ہی کے درگزر کر دیا گیا۔ مثلاً حضرت آدم علیہ السلام، حضرت نوح علیہ السلام، حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت یونس علیہ السلام وغیرہم اگر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام چھوٹے بڑے برقم کے گناہوں سے معصوم و محفوظ ہوتے ہیں تو اس قسم کے واقعات کا کیا مطلب ہے ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ایسے واقعات کا حاصل باتفاق امت یہ ہے کہ کسی غلط فہمی یا خطا و نسیان کی وجہ سے کبھی کبھار ایسی لغزشوں کا صدور اگرچہ ان برگزیدہ ہستیوں سے بھی ہو جاتا ہے، لیکن کوئی پیغمبر جان بوجہ کر کبھی اللہ تعالیٰ کے کسی حکم کے خلاف عمل نہیں کرتا۔ غلط اجتہادی ہوتی ہے یا خطا و نسیان کے سبب قابل معافی ہوتی ہے جس کو اصطلاح شرع میں گناہ نہیں کہا جاسکتا اور یہ ہو نسیان کی غلطی ان سے ایسے کاموں میں نہیں ہو سکتی جن کا تعلق تبلیغ و تعلیم اور تشریع سے ہو البتہ ان سے ذاتی افعال اور اعمال میں ایسا ہو نسیان ہو سکتا ہے۔

پھر چونکہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا مقام نہایت بلند ہے اور بڑوں

لہ فذهب الأشعرية إلى تبويز صدور الصفاة من الأنبياء، ہوا بعد النبوة أيضاً ونقل التقي السبكي عن الماتريدية عدم

تجدد النبوة كذا في معارف السنن (ج ۲ ص ۵۰) ۱۲ مرتب عن

سے چھوٹی سی غلطی بھی ہو جائے تو بہت بڑی غلطی سمجھی جاتی ہے اس لئے قرآن کریم میں ایسے واقعات کو معصیت اور گناہ سے تعبیر کیا گیا ہے اور اس پر عتاب بھی کیا گیا ہے اگرچہ حقیقت کے اعتبار سے وہ گناہ ہی نہیں۔

فائدہ :- یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ اگرچہ تمام انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام مغفور و معسوم ہیں لیکن اگلی پچھلی تمام لغزشوں سے معافی و مغفرت کی خوشخبری دنیا میں صرف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو سنائی گئی۔ آپ کے سوا کسی اور نبی کو دنیا میں یہ بشارت نہیں دی گئی۔ اور اس اخبار میں حکمت یہ مقصود ہے کہ آپ قیامت کے دن شفاعت کبریٰ کے لئے (جو آپ کے ساتھ مخصوص ہوگی) آگے بڑھ سکیں۔ چنانچہ علامہ خفاجیؒ ”نسیم الریاض“ (ج ۲ ص ۱۷۰) میں لکھتے ہیں: ”قال ابن عبد السلام رحمہ اللہ تعالیٰ لم یخبر اللہ احداً من الانبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام بالمغفرة ولذا قالوا فی الموقف: نفسی نفسی اذہبوا الی محمد فقد غفر اللہ ما تقدم من ذنبہ وما تأخر“ (کذا فی معارف السنن ج ۲ ص ۵۱)

قولہ: ”افلا اکون عبدًا شکورًا“ علامہ زمخشری کے نزدیک یہاں ہمزہ استفہام (جو صدارت کلام کو چاہتا ہے) کے بعد اور فار (جو وسط کلام کا تقاضا کرتی ہے) سے پہلے جملہ محذوف نکلے گا اور تقدیر اس طرح ہوگی ”اأترک صلوٰتی فلا اکون عبدًا شکورًا“ جبکہ بعض حضرات کے نزدیک تقدیری عبارت اس طرح ہوگی ”افلا اکون عبدًا شکورًا بالکثار العبادۃ“ اس صورت میں ہمزہ استفہام انکاری نفی پر داخل ہوگا اور ثبوت کا فائدہ دے گا۔ اور مطلب یہ ہوگا کہ میں اکثر عبادت سے عبد شکور بننا پسند کرتا ہوں، واللہ اعلم

هذا البحث كله ماخوذ من معارف القرآن للمفتی الاعظم (ج ۱ ص ۱۹۵ و ۱۹۶)

ومعارف السنن (ج ۲ ص ۴۹ الی ص ۵۱) بتغییر و زیادة من المتبیین عفا اللہ عنہ

بَابُ مَا جَاءَ أَنْ أَقُولَ مَا يَحْتَابُهُ الْعَبْدُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الصَّلَاةُ

ان اقل ما يحاسب به العبد الى اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قیامت میں سب سے پہلے سوال نماز کا ہوگا، لیکن بخاری کتاب، الرقاق میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے:

”اول ما يقضى بين الناس بالدماء“ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے حساب خون کا ہوگا۔ اس ظاہری تعارض کو رفع کرنے کے لئے بعض حضرات نے فرمایا کہ حساب سب سے پہلے نماز کا ہوگا، اور فیصلہ سب سے پہلے قتل کا۔ لیکن زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ حقوق اللہ میں سب سے پہلے حساب نماز کا ہوگا، اور حقوق العباد میں سب سے پہلے قتل کا۔ چنانچہ نسائی میں یہ دونوں روایا یکجا ہیں، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ روایت فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اول ما يحاسب به العبد الصلاة، واول ما يقضى بين الناس في الدماء.

فان انتقص من فريضة شيئاً قال الرب تبارك وتعالى انظر واهل لعبدى من تطوع فيكمل بها ما انتقص من الفريضة، اس سے استدلال کر کے بعض علماء نے فرمایا ہے کہ آخرت میں فرائض کی تلافی نوافل سے ہو سکتی ہے، قاضی ابوبکر ابن العربیؒ کا یہی قول ہے۔ لیکن دوسرے علماء مثلاً امام بیہقیؒ کا کہنا یہ ہے کہ فرائض میں اگر کتنا نقص رہ گیا ہو، یعنی فرائض چھوٹ گئے ہوں تو ان کی تلافی ہزاروں نفلیں بھی نہیں کر سکتیں، ہاں اگر کیفاً نقص رہ گیا ہو تو نوافل سے اس کی تلافی ہو سکتی ہے، اور حدیث باب میں کیف ہی کا نقص مراد ہی اس کی تائید مجمع الزوائد باب فرض الصلوٰۃ کی ایک حدیث سے ہوتی ہے جو بحوالہ طبرانی کبیر حضرت عبداللہ بن قرط سے مرفوعاً مروی ہے: من صلى صلاة لم يتهازید علیہا من سبحته علامہ بیہقیؒ نے اس کے رجال کو ثقات کہا ہے۔

اور حافظ ابن عبد البرؒ نے دونوں اقوال میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ اگر فرائض سہواً چھوٹ گئے ہوں تو نوافل سے تلافی ہو سکتی ہے، لیکن عمدتاً چھوٹے ہوں تو تلافی نہیں ہو سکتی۔ احقر عرض کرتا ہے کہ یہ ساری گفتگو اصل مضابطے کے بارے میں ہے، اللہ تعالیٰ کی رحمت

۱۔ (ج ۲ ص ۱۶۲) کتاب المحاربة، (باب) تعظیم الدّم، عن طريق سريج بن عبد الواسطی النخعی قال حدثنا اسحق بن يوسف الازرق عن شريك عن عامر عن ابی وائل عن عبد اللہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اول ما يحاسب الخ ۱۲ قد تعبت في تفشيز هذا الحديث وفزت الآن فالحمد لله، رشيد اشرف عفی عنہ

۲۔ (ج ۱ ص ۲۹۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۲۸۸ تا ۲۹۱) میں اس مضمون کی دوسری احادیث بھی مروی ہیں ۱۲ مرتب

کسی ضابطے کی پابند نہیں ہے، وہ نوافل کے ذریعے فرائض کے کم اور کیف دونوں کی تلافی کر دے تو کیا بعید ہے؟ لیکن دنیا میں عمل ضابطے ہی کو مد نظر رکھ کر کرنا ضروری ہے۔

بَاب مَا جَاءَ فِي تَخْفِيفِ كُوعَتِي الْفَجْرِ الْقِرَاءَةِ فِيهِمَا

حدیث باب سے فجر کی سنتوں میں تخفیف ثابت ہوتی ہے، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ فرمایا ہے میں کہ ایک مہینے تک میں آپؐ کو دیکھتا رہا کہ فجر کی سنتوں میں سورہ کافرون اور سورہ احساں کی تلاوت فرماتے تھے۔ چنانچہ جمہور فقہاء کے نزدیک عمل اسی پر ہے، حنفیہ کی کتابوں مثلاً بحر وغیرہ میں بھی تخفیف کو مستحب لکھا ہے۔ البتہ امام طحاویؒ نے امام ابو حنیفہؒ کی روایت یہ نقل کی ہے کہ ان کے نزدیک تطویل مستحب ہے، (خود امام طحاویؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ مرتب) اور حسن بن زیاؒ کی روایت نقل کی ہے کہ سمعت ابا حنیفہ یقول: ربما قرأت فی رکعتی الفجر جنائین من القرآن، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے اس روایت کو اس صورت پر محمول کیا ہے کہ جب کوئی شخص تہجد کا عادی ہو، اور کسی روز تہجد چھوٹ جائے تو اس کی تلاوت فجر کی سنتوں میں تطویل قرأت سے کر لے۔ عام حکم تخفیف ہی کا ہے، چنانچہ امام صاحبؒ کے مذکور قول میں ”ربما قرأت“ کا لفظ اس پر دلالت کر رہا ہے۔

یہاں یہ بھی واضح رہے کہ بعض خاص نمازوں میں جو خاص سورتوں کا پڑھنا ماثور ہے ان کے بارے میں البحر الرائق (آخر صفۃ الصلاة، قبیل باب الامامة) میں لکھا ہے کہ اکثر اس کے مطابق عمل کرنا چاہئے، لیکن کبھی اس کو چھوڑ بھی دینا چاہئے، تاکہ دوسری سورتوں سے اعراض لازم نہ آئے۔

پھر امام مالکؒ کا مذہب فتح الباری (۳-۲۸) میں منقول ہے کہ فجر کی سنتوں میں ضم سورت نہیں ہے۔ حدیث باب ان کے خلاف حجت ہے۔

بَاب مَا جَاءَ فِي الْكَلَامِ بَعْدَ كُوعَتِي الْفَجْرِ

یہ باب امام ترمذیؒ نے اُن فقہاء کی تردید کیلئے قائم کیا ہے جن کا مذہب یہ ہے کہ فجر کی

لے عن ابن عمر قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم شہراً فکان یقرأ فی الرکعتین قبل الفجر یقل یا ایہا الکفرون وقل ہو اللہ احد

۱۰ شرح۔ مانی الآثار (ج ۱ ص ۱۴۶) باب التقرأة فی رکعتی الفجر، ابن ابی عمر قال حدیثی محمد بن شجاع عن الحسن بن زید ۱۰ مرتب غنی غنہ

۱۰ مرتب غنی غنہ

سنتوں کے بعد اگر کوئی بات چیت کر لی جائے تو اس سے سنتیں باطل ہو جاتی ہیں، یہ قول امام احمد دارام اسحاق کی طرف بھی منسوب ہے، اور در مختار اور مجاہد میں بعض حنفیہ کا بھی یہی قول منقول ہے لیکن جہور حنفیہ کے نزدیک یہ قول مختار نہیں چنانچہ در مختار ہی میں یہ تصریح ہے کہ اس سے سنتیں باطل نہیں ہوتیں، البتہ باب میں کمی آجاتی ہے، اسی پر فتویٰ ہے۔ اور یہ قول حدیث باب سے مأخوذ ہے، کیونکہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا صَلَّى رَكَعَتَيِ الْفَجْرِ فَإِنْ كَانَتْ لَهُ إِلَى حَاجَةٍ كَعَمَلٍ وَلَا خُرُوجٍ إِلَى الصَّلَاةِ۔ معلوم ہوا کہ بلا ضرورت آپ بات نہ کرتے تھے اور ظاہر ہے سنتوں کا منشاء یہ ہوتا ہے کہ ان کے ذریعہ توجہ الی اللہ قائم ہو جائے اور حضور قلب اور نشاط کے ساتھ فرائض میں شرکت ہو، اور سنتوں کے بعد بات چیت سے یہ مقصد فوت ہونے کا اندیشہ ہے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کو عام انسانوں کے کلام پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، لہذا افضل یہی ہے کہ صرف فجر کی سنتوں میں نہیں، بلکہ دوسری سنتوں میں بھی اس بات کی رعایت رکھی جائے کہ فرائض سے پہلے بلا ضرورت کوئی بات چیت نہ ہو۔ چنانچہ البحر الرائق میں مسئلہ اسی طرح بیان کیا گیا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ لَا صَلَاةَ بَعْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلَّا رَكَعَتَيْنِ

لا صلوة بعد الفجر الا سجدة، حضرت ابن عمرؓ کی یہ حدیث جہور کی دلیل ہے کہ طلوع فجر کے بعد سنت فجر کے سوا کوئی اور نفل پڑھنا مکروہ ہے، امام ترمذیؒ نے اس پر اجماع نقل کر دیا ہے، لیکن شافعیہ کا مسلک اس کے خلاف ہے، امام نوویؒ نے شافعیہ کا مفتی بہ مذہب یہ نقل کیا ہے کہ طلوع فجر کے بعد فرض فجر پڑھنے سے پہلے پہلے نفلیں پڑھنے میں کوئی گراہت نہیں ہے، نیز امام مالکؒ نے مدقہ نہ (ص ۱۸ ج ۱) میں لکھا ہے کہ جو شخص تہجد کا عادی ہو، اور کسی وجہ سے تہجد کی نماز نہ پڑھ سکا ہو، اس کے لئے طلوع فجر کے بعد نوافل کی اجازت ہے، لیکن عام حکم یہی ہے کہ طلوع فجر کے بعد نوافل مکروہ ہیں۔

جہور کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب میں صریحہ فجر کے بعد سنت فجر کے سوا دوسری نماز سے منع کیا گیا ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث پر بعض حضرات نے کلام کیا ہے، لیکن حافظ زلیحیؒ نے نصب الراية میں یہ حدیث تین مختلف طرق سے نقل کی ہے، اور پھر فرمایا ہے کہ اس سے

۱۔ کذا نقل فی معارف السنن (ج ۴ ص ۶۳) ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) احادیث عدم التفضل بعد طلوع الفجر بعد الرکعتین، طریق اول وہی ہے (باقی بر صفحہ آئندہ)

امام ترمذی کے اس قول کی تردید ہوتی ہے کہ یہ حدیث قدامہ بن موسیٰ کے سوا کسی نے روایت نہیں کی۔ اس کے علاوہ اس حدیث کی تائید مصححین میں حضرت حفصہ کی روایت سے بھی ہوتی ہے کہ :
 کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا طلع الفجر لا یصلی الا رکعتین خفیفین ۱۶
 حافظ زیلعی نے علامہ ابن دقیق العید سے نقل کر کے حضرت عبداللہ بن مسعود کی اس معروف حدیث سے بھی جمہور کے مسلک پر استدلال فرمایا ہے جس میں ارشاد ہے : ”لا یسنعن احدکم (اولحداً منکم) اذان بلال من سحورہ فانہ یؤذن (ادینادی) بلیل، لیرجع قائمکم ولینتہ ناشمکم“ وجہ استدلال یہ ہے کہ اگر فجر کے بعد تنقل جائز ہوتا تو لیرجع قائمکم کہنے کی کوئی وجہ نہیں تھی۔

بعض شافعیہ نے جواز تنقل پر ابو داؤد و نسائی میں حضرت عمرو بن عبسہ سلمیٰ کی حدیث سے استدلال کیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں : قال قلت یا رسول اللہ ! اسی اللیل اسمع ؟ قال : جوف اللیل الآخر ، فصل ما شئت ، فان الصلاة مشهودة مكتوبة حتی تصلی القسم (اللفظ لابی داؤد)۔ لیکن حضرت مولانا بنوری صاحب نے معارف السنن میں فرمایا ہے کہ یہ حدیث مسند احمد ص ۱۱۱ ج ۲ و ص ۲۸۵ ج ۴ میں زیادہ تفصیل کے ساتھ آئی ہے ، اس کے الفاظ یہ ہیں کہ قلت : ای الساعات افضل ؟ قال : جوف اللیل الآخر ، ثم الصلاة مكتوبة مشهودة حتی یطلع الفجر ، فاذا طلع الفجر فلا صلاة الا الركعتین حتی تصلی

(بقیہ ماشیہ من گزشتہ) جو امام ترمذی نے اس باب میں ذکر کیا ہے۔ طریق ثانی امام طبرانی نے معجم اوسط میں ذکر کیا ہے۔ طریق ثالث بھی امام طبرانی نے اپنی معجم میں ذکر کیا ہے، کذا فی الزلیعی علی الہدایۃ ای نصب الرأیۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ ۱۷
 ۱۸ لفظ المسلم (ج ۱ ص ۲۵۰) باب استجاب رکعتی الفجر والحلت علیہا ثم واخرجه البخاری بتغییر اللفظ فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۵۷) کتاب التہجد باب التطوع بعد المكتوبة و باب الركعتین قبل الفجر واخرجه النسائی بلفظ مسلم (ج ۱ ص ۹۷) فی باب الصلوة بعد طلوع الفجر۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۹ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸۷) کتاب الاذان باب الاذان قبل الفجر و صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۰) کتاب الصیام، باب بیان ان الدخول فی الصوم یحصل بطلوع الفجر ثم ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۰ (ج ۱ ص ۱۸۱) باب من رخص فیہا اذا كانت الشمس مرتفعة ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۱ (ج ۱ ص ۹۷ و ۹۸) کتاب المواقیات باب اباۃ الصلوة الی ان یصلی الصبح ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۲ (ج ۲ ص ۶۷) ۱۲ مرتب

الفجر، اس سے بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ طلوع فجر کے بعد تنفل کی اجازت نہیں۔

بَاب مَا جَاءَ فِي الْأَضْطِجَاعِ بَعْدَ رَكْعَتِي الْفَجْرِ

اذا صلى أحدكم ركعتي الفجر فليضطجع على يمينه " فجر کی دو سنتوں کے بعد تھوڑی دیر کے لئے لیٹ جانا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے لیکن حنفیہ اور جمہور کے نزدیک یہ لیٹنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنن عادیہ میں سے تھا نہ کہ سنن تشرعیہ میں سے یعنی صلوٰۃ اللیل سے تعبیر کی بنا پر آپؐ کچھ دیر آرام فرماتے تھے۔ لہذا اگر کوئی شخص اس سنت عادیہ پر عمل نہ کرے تو کوئی گناہ نہیں اور اگر سنت عادیہ کی اتباع کے پیش نظر لیٹ جایا کرے تو موجب ثواب ہے بشرطیکہ وہ رات کے وقت تہجد میں مشغول رہا ہو۔ لیکن اس کو سنن تشرعیہ میں سے سمجھنا لوگوں کو اس کی دعوت دینا اور اس ترک پر نیکر کرنا ہمارے نزدیک جائز نہیں۔

حنفیہ کے مقابلہ میں امام شافعیؒ اضطجاع بعد رکعتی الفجر کو سنت تشرعی قرار دیتے ہیں۔ ابن حزمؒ اور بعض دوسرے اہل ظاہر نے تو اس میں اتنا غلو کیا کہ اس کو واجب قرار دیدیا بلکہ بعض لوگوں نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ اضطجاع صحت فرض کی شرط ہے یعنی اگر اضطجاع نہ کیا تو فرض بھی صحیح نہ ہونگے شوافع وغیرہ کا استدلال مذکورہ بالا حدیث باب سے ہے جس میں صیغہ امر وارد ہوا ہے۔

حنفیہ و جمہور کی طرف سے اس کا یہ جواب ہے کہ صیغہ امر کی روایت شاذ ہے اصل میں یہ روایت فعلی تھی اور اس میں صرف آپؐ کا عمل بیان کیا گیا ہے۔ چنانچہ حضرت عائشہؓ آپؐ کے اس عمل کو اس طرح بیان فرماتی ہیں "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا صلى ركعتي الفجر في بيته اضطجع على يمينه" کما ذکرہ الترمذی فی الباب، چنانچہ تمام حفاظ اس اضطجاع کو

۱۔ مسند احمدؒ میں مرہ بن کعب یا کعب بن مرہ سے بھی یہ روایت منقول ہے جس میں یہ الفاظ مروی ہیں "الصلوة مقبولة حتى يطلع الصبح ثم لا صلوة حتى تطلع الشمس الخ" نیز اسی مفہوم کی ایک روایت مجمل طبرانی کبیر میں حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ سے بھی مروی ہے جس میں یہ الفاظ مروی ہیں "ثم الصلوة مقبولة حتى يطلع الفجر لا صلوة حتى تكون الشمس قد رجع اور محسن الخ انظر مجمع الزوائد ج ۲ ص ۲۲۵ و ۲۲۷) باب النبی عن الصلوة بعد العصر وغیر ذلک ۲۔ رشید اشرف عفی عنہ

۳۔ الضحیٰ بعد رکعتی الفجر قد اختلف فیہا الصحابة والتابعون ومن بعدهم علی ثمانية اقوال، الاقل انها ستة والثاني انها مستحبة والثالث انها واجبة لاصح صلوٰۃ الفجر بدونها والرابع انها بدعة والخامس انها خلاف الاولى والسادس انها ليست مقصودة لذاتها وانما الغرض الفصل بالضحیٰ او حديث او غيرهما والسادس انها مستحبة في البيت دون المسجد والثامن انها مستحبة لمن يقوم بالليل للاستراحة لا مطلقا فمن يرد تفصيل الاقوال فليطالع معارف السنن (ج ۲ ص ۶۸ الی ۷۰) ۱۲ مرتب

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے طور پر روایت کرتے ہیں اور صیغہ امر کوئی روایت نہیں کرتا، اس کو قولی حدیث کے طور پر صیغہ امر کے ساتھ نقل کرنے میں عبد الواحد بن زیاد متفرد ہیں اور عبد الواحد بن زیاد اگرچہ رواۃ حسان میں سے ہیں لیکن اعمش سے ان کی روایات مشکم فیہ ہیں۔ اور ان کی یہ روایت اعمش ہی سے مروی ہے، اور اگر بالفرض انہیں مطلقاً ثقہ تسلیم کر لیا جائے تب بھی انہوں نے یہاں دوسرے ثقات کی مخالفت کی ہے۔ لہذا ان کی یہ روایت شاذ ہے۔ چنانچہ علامہ ابن تیمیہؒ نے بھی عبد الواحد بن زیاد کے تفرد کی وجہ سے اس پر طعن کیا ہے اور علامہ سیوطیؒ نے تدریب الراوی میں شاذ کی مثال میں یہی حدیث پیش کی ہے۔ اور شاذ کا کم از کم حکم یہ ہے کہ اس میں توقف کیا جائے۔ اور اگر بالفرض اس حدیث کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تب بھی یہ امر شفقت اور ارشاد پر محمول ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہؓ فرماتی ہیں: "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا طلع الفجر یصلی رکعتین خفیفین ثم یضطجع علی شقہ الايمن حتی یأتیہ المؤذن فیؤذنہ بالصلاة لم یضطجع لسنة ولكنه کان یدأب (الدأب معناه الجد والتعب ۱۲ مرتب) لیلہ فیستریح" اس روایت کا ایک راوی اگرچہ غیر معلوم الاسم ہے لیکن یہ روایت مؤید بالتعامل ہے کیونکہ صحابہ کرامؓ سے کہیں یہ منقول نہیں کہ انہوں نے بطور سنت اس عمل کا اہتمام کیا ہو اور اس کی پابندی فرمائی ہو بلکہ بعض صحابہ کرامؓ اور بہت سے تابعین نے تو اسے "بدعت" قرار دیا ہے جیسے حضرت ابن مسعود و حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم، اور اسود بن یزید، ابراہیم نخعی، سعید بن المسیب، سعید بن جبیر وغیرہم رحمہم اللہ تعالیٰ۔ نیز ائمہ اربعہ میں سے امام مالکؒ بھی اسی کے قائل ہیں بلکہ قاضی عیاضؒ نے تو اسے جمہور علماء کا قول قرار دیا ہے، حضرت حسن بصریؒ نے اس کو بدعت اگرچہ قرار نہیں دیا لیکن اس کے خلاف اولیٰ ہونے کے وہ بھی قائل ہیں واللہ اعلم۔

۱۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۴۳ رقم ۴۷۲۲) باب الضیحة بعد الوتر و باب النافلة من اللیل ۱۲ مرتب عنی عنہ
 ۲۔ لیکن غیر معلوم الاسم راوی بھی اس درجہ قابل اعتبار ہے کہ ابن حریج ان سے روایت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "اخبرنی من اصدق ان عائشہؓ قالت الخ" انظر المصنف لعبد الرزاق (ج ۳ ص ۴۳) باب الضیحة بعد الوتر رقم ۴۷۲۲
 ۳۔ البتہ بعض صحابہ کرامؓ کے نزدیک یہ عمل مستحب فردر رہا ہے جیسے حضرت ابو موسیٰؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت رافع بن خدیجؓ اور حضرت انسؓ، انظر معارف السنن (ج ۴ ص ۶۸)۔ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس عمل اضطجاع کی روایت میں بھی امام زہریؒ کے شاگردوں کا اختلاف ہے۔ امام اوزاعیؒ، ابن ابی زبؒ، عقیلؒ، یونسؒ، شعبؒ اور ان کے اکثر شاگردوں نے یہ نقل کیا ہے کہ یہ لیٹنا رکعتی الفجر کے بعد ہوتا تھا جبکہ امام مالکؒ ناقل ہیں کہ یہ اضطجاع صلوٰۃ اللیل کے بعد رکعتی الفجر سے پہلے ہوا کرتا تھا، حافظ ابن عبد البرؒ نے امام مالکؒ کی روایت کو ترجیح دی ہے۔ کیونکہ وہ زہریؒ کے معاملہ میں احفظ اور اتقن ہیں۔ لیکن دوسرے علمائے نے دوسرے حضرات کی روایت کو ترجیح دی ہے، کیونکہ وہ اکثریت میں ہیں۔ بہر حال امام مالکؒ کی روایت کو ترجیح حاصل ہو جانے کے بعد حنفیہ کے اس قول کی اور زیادہ تائید ہو جاتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اضطجاع صلوٰۃ اللیل سے تعب کی بنا پر تھا اور آپ کے اس عمل کی حیثیت سنت عادیہ کی سی تھی نہ کہ سنت تشرعیہ کی سی۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أَقِمْتَ الصَّلَاةَ فَلَا صَلَاةَ إِلَّا الْمَكْتُوبَةُ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أقمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة

ظہر، عصر، مغرب، عشاء چاروں نمازوں میں تو یہ حکم اجماعی ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد سنتیں پڑھنا جائز نہیں، البتہ فجر کی سنتوں کے بارے میں اختلاف ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک فجر میں بھی یہی حکم ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد اس کی سنتیں پڑھنا جائز نہیں۔ یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔ لیکن حنفیہ اور مالکیہ حدیث باب کے حکم سے فجر کی سنتوں کو مستثنیٰ قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک حکم یہ ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد مسجد کے کسی گوشہ میں یا عام جماعت سے ہٹ کر فجر کی سنتیں پڑھ لینا درست ہے، بشرطیکہ جماعت کے بالکل فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔

۱۵ کما فی روایۃ عائشۃؓ الّتی ذکرہا الترمذی فی الباب تعلیقاً فقال: وقد روی عن عائشۃؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اذا صلیٰ رکعتی الفجر فی بیتہ اضطجع علی یمینہ " مرتب عنی عنہ

۱۶ کما فی الموطأ للإمام مالکؒ (ص ۱۰۲، صلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الوتر) مالک عن ابن شہاب عن عروۃ بن الزبیر عن عائشۃ زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلیٰ من اللیل احدی عشرۃ رکعۃ یوتر منہا بواحدۃ فاذا فرغ اضطجع علی شقہ الا یمین ۱۲ مرتب عنی عنہ

حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال ایک تو ان احادیث سے ہے جن میں سنت فجر کی بطور خاص تاکید کی گئی ہے۔ دوسرے بہت سے فقہار صحابہؓ سے مروی ہے کہ وہ فجر کی سنتیں جماعت کھڑی ہونے کے بعد بھی ادا کرتے تھے، چند مثالیں درج ذیل میں :

۱۔ طحاوی میں حضرت نافعؓ فرماتے ہیں: ”ایقظت ابن عمرؓ لصلوة الفجر وقد اقيمت الصلوة فقام فصلى الركعتين۔“

۲۔ عن ابی اسحاق قال حدثنی عبد اللہ بن ابی موسیٰ عن ابیہ حین دعاہم سعید بن العاص دعا اباموسیٰ وحذیفہ وعبد اللہ بن مسعود قبل ان یصلی الغداة ثم خرجوا من عندہ وقد اقيمت الصلوة فجلس عبد اللہ الى اسطوانة من المسجد فصلى الركعتين ثم دخل فی الصلوة۔

۳۔ ابو عثمان انصاری فرماتے ہیں: ”جاء عبد اللہ بن عباس والامام فی

لہ کرویۃ عائشہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن علی سبی من النوافل اشد معابدة منه علی رکعتین قبل الصبح۔ وہی روایتی اخری عنہا ما رايت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی سبی من النوافل اسرع منه الی الركعتین قبل الفجر وہی روایتی اخری عنہا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال رکعتی الفجر خیر من الدنیا وما فیہا وہی روایتی اخری عنہا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فی شان الركعتین عند طلوع الفجر لہما احب الی من الدنیا جمیعاً۔ انظر لهذه الاحادیث الشریعة ”الصحيح“ للامام مسلم رحمہ اللہ تعالیٰ (ج ۱ ص ۲۵۱) باب استحباب رکعتی سۃ الفجر والحث علیہا وتخصیصہا والمحافظة علیہا وبيان ما یستحب ان یقر فیہما۔ نیز تاکید سنن فجر کے بارے میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت مروی ہے: قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا تدعوا رکعتی الفجر ولو طردتکم الخیل؛ رواہ احمد وابوداؤد واسنلوہ صحیح، اشار السنن من باب فی تاکید رکعتی الفجر، رشید اشراف عفی عنہ ۲۔ (ج ۱ ص ۱۸۳) باب الرجل یدخل المسجد والامام فی صلوۃ الفجر ولم یکن رکعاً یرکع اولاً یرکع ۱۲ مرتب عفی عنہ ۳۔ شرح۔ حافی الآثار (ج ۱ ص ۱۸۳) باب الرجل یدخل المسجد والامام فی صلوۃ الفجر الخ امام طحاوی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: فهذا عبد اللہ قد فعل هذا ومعہ حذیفہ وابو موسیٰ لانیکران ذلک علیہ فدل ذلک علی موافقہما آیاہ اہ، اس روایت کو حافظ عبد الرزاق نے بھی مصنف میں الفاظ کے فرق کے ساتھ

ذکر کیا ہے دیکھئے (ج ۲ ص ۲۲۲ رقم ۴۰۲۱) باب یصلی رکعتی الفجر اذا اقيمت الصلوة ۱۲ مرتب عفی عنہ

۴۔ طحاوی (ج ۱ ص ۱۸۳) باب الرجل یدخل المسجد والامام فی صلوۃ الفجر ولم یکن رکعاً یرکع اولاً یرکع ۱۲ مرتب

صلوة الغداة ولم يكن صلى الركعتين ، فصلی عبد الله بن عباس الركعتين خلف
الامام ثم دخل معهم ۛ

۴۔ طحاوی میں حضرت ابوالدرداءؓ کے بارے میں مروی ہے : "انه كان يدخل
المسجد والناس صفوف في صلاة الفجر فيصلي الركعتين في ناحية المسجد ثم
يدخل مع القوم في الصلوة ۛ

۵۔ طحاوی ہی میں ہے کہ ابو عثمان نہدی فرماتے ہیں : "كنا نأتى عمر بن الخطاب
قبل ان يصلي الركعتين قبل الصبح وهو في الصلوة فنصلي الركعتين في آخر المسجد
ثم ندخل مع القوم في صلاتهم ۛ

ان تمام آثار کی اسانید صحیح ہیں اور ان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات صحابہؓ کا عمل یہ تھا
کہ وہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد بھی فجر کی سنتیں پڑھ لیا کرتے تھے۔ اس کے علاوہ حبیباً کہ ہم
نے عرض کیا کہ فجر کی سنتیں اگر السنن ہیں اور فجر میں قرأت بھی طویل ہوتی ہے اس لئے اگر سنن فجر کا
حکم حدیث باب کے حکم سے مستثنیٰ ہو تو یہ کچھ بعید نہیں۔

جہاں تک حدیث باب کے عموم کا تعلق ہے اس پر خود شافعیہ بھی پوری طرح عمل پیرا نہیں
کیونکہ اگر کوئی شخص جماعت کھڑی ہونے کے بعد اپنے گھر میں سنتیں پڑھ کر چلے تو یہ امام شافعیؒ
کے نزدیک جائز ہے حالانکہ حدیث باب کے حکم میں یہ بھی داخل ہے اور اس میں گھر اور مسجد کی کوئی
تفریق نہیں ہے۔ دوسرے "آلا المكتوبة" کے الفاظ میں صلاة فائتہ بھی داخل ہے جس کا تقاضا
یہ ہے کہ اقامت صلوٰۃ کے بعد فائتہ کا پڑھنا جائز ہو حالانکہ شافعیہ اس کو بھی جائز نہیں کہتے۔ گویا یہ
حدیث عام خض غنہ البعض کے درجے میں ہے لہذا اگر حنفیہ فقہاء صحابہؓ کے تعامل کی بنا پر اس میں مزید

۶۔ (ج ۱ ص ۱۸۳) باب الرجل يدخل المسجد الخ

۷۔ حوالہ بالا ۱۲

۸۔ غالباً امام شافعیؒ کا یہ قول حضرت ابن عمرؓ کے عمل کی روشنی میں ہے : "عن نافع ان ابن عمرينا هو يلبس للصبح اذا سمع
الاقامة فصلى في الجوة ركعتي الفجر ثم خرج فصلی مع الناس ، قال : وكان ابن عمر اذا وجد الامام يصلي ولم يكن ركعها ، دخل
مع الامام ، ثم يصليها بعد طلوع الشمس " مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۲۴۳ رقم ۴۰۱۹) باب هل يصلي ركعتي الفجر
اذا اقيمت الصلوة ۱۲ مرتب عفا الله عنه

تخصیص پیدا کر لیں تو اس میں کیا حرج ہے ؟

بعض حضرات نے حنفیہ کے مسلک پر بیہقی کی ایک روایت سے استدلال کیا ہے جس میں ”فلا صلوٰۃ الا المكتوبة“ کے بعد ”الا رکعتی الصبح“، اشتباہ موجود ہے لیکن یہ روایت نہایت ضعیف ہے امام بیہقی اس روایت کو نقل کر کے فرماتے ہیں ”هذه الزيادة لا اصل لها“ اسی طرح کی ایک روایت بعض شافعیہ پیش کرتے ہیں جس میں حدیث باب کے بعد یہ مذکور ہے ”قیل یا رسول اللہ ولا رکعتی الفجر“ قال ولا رکعتی الفجر“ لیکن اس روایت کا ضعف پہلی روایت سے بھی زیادہ ہے۔ مختصر یہ کہ یہ دونوں روایتیں سنداً ناقابل استدلال ہیں۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيهِ تَفْوِئُهُ الرُّكْعَانِ قَبْلَ الْفَجْرِ صَلَاتُهَا بَعْدَ صَلَاةِ الْصُّبْحِ

خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقامت الصلوة فصلبت (ای صلی قیسم) معه الصبح ثم انصرف النبي صلى الله عليه وسلم فوجدني اصرى فقال مهلاً يا قيس اصلوتان معاً ؟ قلت يا رسول الله ! اني لم اكن ركعت ركعتی الفجر، فلا افلا ادا شافعیہ اور جنابہ کے نزدیک اگر کوئی شخص فجر کی سنتیں فرض سے پہلے نہ پڑھ سکا تو وہ ان کو فرض کے بعد طلوع شمس سے پہلے ادا کر سکتا ہے۔ یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، اور اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”فلا اذن“ کو ”فلا بائس اذن“ کے معنی پر محمول کرتے ہیں یعنی اگر وہ دو رکعتیں روگئی تھیں تو ان کے پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے نیز بعض روایات میں یہاں ”فلا اذن“ کی جگہ ”فکنت النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ کے

۱۵ (ج ۲ ص ۴۸۲) باب کراہیۃ الاشتغال بہا بعد ما اقيمت الصلوة ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۶ سنن کبریٰ بیہقی (حوالہ بالا) ۱۲

۱۷ قولہ ”مهلاً يا قيس“ قال الشيخ (الانوار الکشمیری) بل قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ہذا قبل شروع فی الصلوة اور بعدہ او عندہ ؟ الاول خلاف نص الحدیث والثالث خلاف الذوق السليم فتعین الثانی وهو الظاهر فلعله قصد الذباب الی بیتہ بعد الفراغ فقال له مهلاً فعناه : اکفف فاستوقفہ . معارف السنن (ج ۴ ص ۹۰) ۱۲ مرتباً فاه اللہ وعلیہ

۱۸ سنن ابن ماجہ (ص ۸۰) باب ماجاء فیمن فاتتہ الرکعتان قبل صلوۃ الفجر متی یقضیہا۔

۱۲ مرتب عنی عنہ

الفاظ اور بعض میں ”فعلک النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومضی ولید یقل شیئاً“ کے الفاظ آئے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے حضرت قیسؓ کے عذر کو قبول فرمایا تھا، ان تمام الفاظ حدیث سے شوافع وغیرہ کا استدلال ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک فجر کے فرض کے بعد طلوع شمس سے پہلے سنتیں پڑھنا جائز نہیں بلکہ ایسی صورت میں طلوع شمس کا انتظار کرنا چاہئے اور اس کے بعد سنتیں پڑھنی چاہئیں۔ حنفیہ کی تائید میں وہ تمام احادیث پیش کی جاسکتی ہیں جو صلوٰۃ بعد الفجر کی ممانعت پر دلالت کرتی ہیں اور

۱۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۴۴۲ رقم ۴۰۱۶) باب ہل یصلی رکعتی الفجر اذا قیمت الصلوٰۃ ۳ مرتب عنی عنہ
 ۲۔ حضرت علامہ بنوری قدس سرہ معارف السنن (ج ۳ ص ۹۲) میں لکھتے ہیں: ”قال شیخ (الانور الکشمیری) فی بعض الروایات: ”فعلک النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ ولم اقف علی روایۃ ”فعلک“ فلینظر من اخرجه
 الحدیث احقر مرتب کو ”روایت ضحک“ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۵۴) میں ”باب فی رکعتی الفجر اذا قاتتہ“ کے تحت مل گئی۔ ”حدثنا ہشیم قال أخبرنا عبد الملک عن عطاء بن ربیع عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ الصبح قلما قعی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الصلوٰۃ قام الرجل فصلی الرکعتین فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما لک ان الرکعتان؟ فقال یا رسول اللہ حببت وانت فی الصلوٰۃ ولم اکن ملیت الرکعتین قبل الفجر فدرت ان اصلیتہما و انت تملی فلما قعیلت الصلوٰۃ قمت فصلیت الصلوٰۃ فضحک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولم یأمرہ ولم ینہہ۔
 غالباً اس روایت کے حضرت علامہ بنوری قدس سرہ کو زائد، وجہ یہ تھی کہ اس روایت ناماتیقہ کے قوت ان کے پاس مصنف ابن ابی شیبہ و دیگر ذمہ جیکہ یہ روایت مصنف ابن ابی شیبہ ہی میں مروی ہے، ہماری اس بات اہتماماً سے بھی ہوتی ہے کہ تقریباً نو ابواب کے بعد ”باب ما جاز ان صلوٰۃ اللیل مشی مشی“ کے تحت شرح میں امام ابو حنیفہؒ کی ایک دلیل بیان کرتے ہوئے مصنف ابن ابی شیبہ کے بارے میں حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں۔ قال الراقم: ”لیس عندنا المصنف“ دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۱۲۰) ۱۲ رشید اشرن تجاوز اللہ عنہ واللہ ومعاذہ۔

۳۔ اس معنی کی چند احادیث پیش خدمت ہیں،

(۱) عن ابن عباسؓ قال سمعت غیر واحد من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منہم عمر بن الخطابؓ وکان منہم الی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن الصلوٰۃ بعد الفجر حتی تطلع الشمس و بعد ما مد رجلاً فغرب الشمس رواہ الشیخان۔
 (باقی حاشیہ پر فجر آئندہ)

معنی متواتر میں نیز حنفیہ کی ایک دلیل اگلے باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يصل ركعتي الفجر فليصلهما بعد ما تطلع الشمس" اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث عمرو بن العاصم الکلابی کا تفرد ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ عمرو بن عاصم "صدوق" راوی ہیں لہذا ان کی یہ حدیث حسن سے کم نہیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اول تو امام ترمذیؒ کی تصریح کے مطابق وہ منقطع ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں "واسناد هذا الحديث ليس بم متصل" "روى عن فلان فلا اذن" کے معنی ہمارے نزدیک "فلا بأس اذن" نہیں بلکہ "فلا تصل اذن" ہے اور یہ توجیہ اگرچہ تباد کے خلاف ہے لیکن مذکورہ بالا دلائل کی وجہ سے اس کو اختیار کئے بغیر چارہ نہیں واللہ اعلم بالصواب۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْأَرْبَعِ قَبْلَ الظُّهْرِ

عن علي قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي قبل الظهر أربعاً و

(۲) وعن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا صلوة بعد صلاة العصر حتى تغرب الشمس

ولا صلوة بعد صلاة الفجر حتى تطلع الشمس " رواه الشيخان

(۳) وعن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلوة بعد العصر حتى تغرب الشمس وعن الصلوة

بعد الصبح حتى تطلع الشمس " رواه الشيخان

(۴) وعن عمرو بن عبس السلمي قال قلت يا نبي الله ! انبرني عما ملكك الله وأجهده، اخبرني عن الصلوة،

قال : صل صلوة الصبح ثم اقصر عن الصلاة حتى تطلع الشمس ثم رواه مسلم واحمد ،

طالع لهذا الأحاديث المباركة " آثار السنن للنيوحي (ص ۱۴۸ و ۱۴۹) باب كراهة التطوع بعد صلاة

العصر و صلوة الصبح " مريب عا ناه الله

باب ما جاز في أعادتها بعد طلوع الشمس (ج ۱ ص ۸۲) ۱۲ مرتب عن عن

عمر بن عمرو بن عبيد الله الكلابي القيسي أبو عثمان البصري صدوق في منقطه فمى ۳، صغار التاسعة مات

سنة ثلث عشرة برز (ع) " تقريب التهذيب (ج ۲ ص ۴، رقم ۶۱۳) ۱۲ مرتب عن عن

راجع تحقيق قوله فلا اذن أبو للاقراء ام للاقراء معارف السنن (ج ۳ ص ۹۲ تا ۹۵) ۱۲ مرتب عن عن

بعد ہا رکعتین۔ اس حدیث کے مطابق حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ظہر کی سنن قبلیہ چار رکعتیں ہیں، امام شافعی کا بھی ایک قول یہی ہے۔ اور مہذب میں تو امام شافعی کا صرف یہی قول نقل کیا گیا ہے جبکہ امام شافعی اپنے قول مشہور کے مطابق نیز امام احمد اس بات کے قائل ہیں کہ ظہر کی سنن قبلیہ صرف دو رکعتیں ہیں، ان حضرات کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے ہے جو اگلے باب (باب ماجاء فی الرکعتین بعد الظہر) میں مروی ہے "صلیت ۴۰ النبى صلی اللہ علیہ وسلم رکعتین قبل الظہر ورکعتین بعدہا"۔

جہور کا کہنا یہ ہے کہ اکثر روایات چار رکعتوں کے مسنون ہونے پر دلالت نہیں مثلاً :-
۱۔ حضرت علیؓ کی روایت مرویہ فی الباب جو اوپر ذکر کی جا چکی ہے۔

۲۔ روایت ابویوب انصاریؓ: "قال أدمن رسول الله صلى الله عليه وسلم أربع ركعات بعد زوال الشمس فقلت يا رسول الله! انك تدمن هؤلاء الأربع ركعات فقال يا أبا أيوب اذا زالت الشمس فتحت ابواب السماء فلن تسجد حتى يضيء الظهر فأحب ان يصعد لي فيهن عمل صالح قبل ان تسجد فقلت يا رسول الله! اوفى كلمت قراءة قال نعم قلت بينهن تسليم فاصل قال لا الا التشهد۔

۳۔ اگلے سے پیوستہ باب میں حضرت ام حبیبہؓ کی روایت مروی ہے، فرماتی ہیں: "سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من حافظ على أربع ركعات قبل الظهر و

۴۔ نیز ان کا استدلال حضرت عائشہؓ، حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایات سے بھی ہے، حضرت عائشہؓ کی روایت تو اسی بحث کے آخر میں آگے آرہی ہے، جبکہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سنن ابن ماجہ (ص ۸۰) میں "باب ماجاء فی ثنتی عشرة رکعة من السنّة" کے تحت مروی ہے، قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى في يوم ثنتی عشرة رکعة بنی له بیت فی الجنة رکعتین قبل الفجر ورکعتین قبل الظهر الخ۔ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت ترمذی (ج ۱ ص ۸۳) باب ماجاء انہ یصلیہما (ای الرکعتین بعد المغرب) فی البیت کے تحت مروی ہے قال: حفظت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عشر ركعات كان یصلیہا باللیل والنهار، رکعتین قبل الظهر ورکعتین بعد الخ ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ للترؤد لغد

۵۔ طحاوی (ج ۱ ص ۱۶۵) باب التطوع باللیل النهار کیف ہو ۱۲ ترتب ۱۵ قوله أدمن أدمن لشیء ہمیشہ کرنا ۱۲ از مرتب غنی ۱۵ علی البناء للمفعول آخره جم ای نلن تغلق ۱۲ مرتب غنی عنہ

۱۵ "باب آخر" بعد باب ماجاء فی الرکعتین بعد الظہر (ص ۸۳) ترتب

اربع بعدھا حرمہ اللہ علی النار۔

۴۔ روایت عائشہؓ: قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من شائس علی اثنی عشر رکعة فی الیوم والليلة دخل الجنة اربعاً قبل الظهر و رکعتین بعدھا و رکعتین بعد المغرب و رکعتین بعد العشاء و رکعتین قبل الفجر۔

۵۔ اگلے سے پیوستہ باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے ”ان النبی صلی اللہ

علیہ وسلم کان اذا لم یصل اربعاً قبل الظهر صلاہن بعدھا“

مذکور بالا نیز دوسری بہت سی روایات کثیرہ چار رکعتوں کے مسنون ہونے پر صریح ہیں۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کی حدیث کا تعلق ہے اس میں ظہر کی سنن قبلیہ کا نہیں بلکہ ایک اور

نماز کا بیان ہے جسے صلاۃ الزوال کہتے ہیں۔ یہ دو نظیں تھیں جو آپؐ زوال کے فوراً بعد پڑھا کرتے

تھے، اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ سے متعدد روایات اربع قبل الظہر کی سنیت پر مروی ہیں

اس کے باوجود انہی سے ظہر سے پہلے دو رکعتوں کا ذکر بھی بعض روایات میں آیا ہے چنانچہ ترمذی

ہی میں عبداللہ بن شقیق سے مروی ہے فرماتے ہیں ”سألت عائشة عن صلوۃ رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم فقالت: کان یصلی قبل الظهر رکعتین و بعدھا رکعتین“

لہذا ظاہر یہ ہے کہ ”اربع رکعات قبل الظہر“ اور رکعتین قبل الظہر دونوں نمازیں

الگ الگ تھیں۔ چار تو سنن قبلیہ تھیں اور دو صلوۃ الزوال یا پھر تحمۃ المسجد۔

حافظ ابن جریر طبری نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دونوں باتیں ثابت ہیں،

ظہر سے پہلے چار رکعتیں پڑھنا بھی اور دو رکعتیں پڑھنا بھی، البتہ چار رکعتوں کی روایات

زیادہ ہیں اور دو رکعتوں کی کم ہیں، لہذا دونوں طریقے درست ہیں۔ واللہ اعلم۔

باب آخر

عن عائشة أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا لم یصل اربعاً

۱۔ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۵۶) ثواب من صلی فی الیوم والليلة اثنی عشر رکعة سوی المكتوبة الخ ۱۲ مرتب علی عنہ

۲۔ تابریثا بر مشاہیر، المشاہیر الموصی علی الفعل والقول وملازمتهما، حاشیہ نسائی ج ۱ ص ۲۵۶ - ۱۲ مرتب علی عنہ

۳۔ باب آخر (ج ۱ ص ۸۲) ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۸۳) باب ماجاء فی الرکعتین بعد العشاء ۱۲ مرتب ۵۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۱۰۵) ۱۲ م

قبیل الظهر صلاہت بعد ہا، اسی حدیث کے مطابق جبہ و رکعتیں ہیں کہ اگر ظہر سنن قبلہ چھوٹ جائیں تو انہیں بعد میں پڑھ لیا جائے۔ پھر اس بعد کی ادائیگی کے بارے میں حنفیہ کے دو قول ہیں، پہلا قول یہ ہے کہ ان کی ادائیگی رکعتیں سے پہلے ہوگی وھد، القول منسوب الی محمد بن الحسن واختاره عامة المتون۔ دوسرا قول جو خود امام ابو حنیفہ کی طرف منسوب ہے یہ ہے کہ ان چار سنتوں کی ادائیگی رکعتیں کے بھی بعد ہوگی، یہی قول مفتی یہ ہے۔ در حضرت عائشہؓ کی ایک روایت بھی اس کی تائید ہوتی ہے قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا فاتتہ الاربع قبل الظهر صلاھا بعد الركعتین بعد الظهر واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْأَرْبَعِ قَبْلَ الْعَصْرِ

کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی قبل العصر اربع رکعات یفصل بینہن بالتسلیم علی الملائکۃ المقربین ومن تبعہ من المسلمین والمؤمنین، "بالتسلیم" سے مراد سلام معرووف نہیں، بلکہ تشہد ہے۔ کیونکہ تشہد میں یہ الفاظ بھی ہیں: السلام علیک ایھا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین۔ چنانچہ یہ رکعتیں ایک ہی سلام سے پڑھی جائیں گی۔ البتہ شافعیہ اندر جزا بلکہ کے نزدیک فصل بہتر ہے، لکھنا نبی علیہ الترمذی۔

مرحم اللہ اما صلی قبل العصر اربعاً حضرت حکیم الامت قدس سرہ فرماتے ہیں کہ ان چار رکعات کی کوئی معین فضیلت بیان کرنے کے بجائے مطلق رحمت کا ذکر اس بات کی دلیل ہے کہ ان کا ثواب اتنا زیادہ ہے کہ قید بیان میں نہیں آسکتا۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ يُصَلِّيُهُمَا فِي الْبَيْتِ

تمام سنن و نوافل میں افضل یہی ہے کہ گھر میں پڑھی جائیں، البتہ اگر گھر اگر مشغول لے سنن ابن ماجہ (ص ۸۰) باب من فاتتہ الاربع قبل الظهر، ابو عبد اللہ امام ابن ماجہ اس روایت کو ذکر کر نیسے بعد فرماتے ہیں: لم یحدث بہ الا قیس بن شعبۃ "بہر حال قیس ایک صدوق راوی ہیں چنانچہ حافظ ابن حجر ان کے بارے میں "تقریب التہذیب" (ج ۲ ص ۱۲۸، حوت القان رقم ۱۳۹) میں تحریر فرماتے ہیں: قیس بن الزبیع الاسدی ابو محمد الکوئی صدوق تغیر لکبر "۳ مرتب عفا اللہ عنہ

ہو جانے کا اندیشہ ہو تو مسجد ہی میں پڑھ لی جائیں۔ آجکل چونکہ سستی کا غلبہ ہے اس لئے مسجد میں پڑھنے پر فتویٰ دیا گیا ہے۔ لیکن جس شخص کو اعتماد ہو کہ گھسرجاگر سنتیں فوت نہ ہوں گی اس کیلئے آج بھی گھسریں پڑھنا افضل ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الْإِطْوَعِ سِتِّ رَكَعَاتٍ بَعْدَ الْمَغْرِبِ

من صلی بعد المغرب ست رکعات لم ی تکلم فیما بینہن بسوء عدلن لہ
عبادۃ ثنتی عشرۃ سنۃ۔ اس حدیث میں مغرب کے بعد چھ رکعات کی فضیلت بیان کی گئی ہے کہ وہ بارہ سال کی عبادت کے برابر ہیں۔ اس نماز کو عرف عام میں ”صلاة الاوابین“ کہا جاتا ہے، لیکن صحیح احادیث میں ”صلاة الاوابین“ نماز چاشت کو کہا گیا ہے، اور مفسرین نے یہ لطیف لکھا ہے کہ نماز چاشت کا یہ نام اُس آیت سے ماخوذ ہے جس میں حضرت داؤد علیہ السلام کے لئے فرمایا گیا ہے اِنَّا مَخْرُجُوکَ الْجِبَالِ مَعَهُ یُسَبِّحُنَّ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ اس میں اشراق کے وقت تسبیح کا ذکر ہے، پھر ارشاد ہے: وَالطَّيْرِ مَحْشُورَةً کُلُّ لَہٗ اَذَابٌ مغرب کے بعد کی نوافل کیلئے صلاة اوابین کا لفظ معروف کتب حدیث میں نہیں ملتا، لیکن علامہ حلبیؒ نے شرح منیہ کبیری میں مبسوط کے حوالے سے حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث نقل کی ہے: من صلی بعد المغرب ست رکعات کتب من الاوابین، وتلا: اِنَّہٗ

لہ چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۴۰۶) باب من کان یلیہا (ای صلوۃ الضعی) میں حضرت زید بن ارقمؓ سے مروی ہے ”قال خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی اہل قبار وہم یصلون صلوۃ الضعی فقال صلوۃ الاوابین اذا مضت الفصال من الضعی“ نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۴۰۸) میں حضرت ابوہریرہ سے مروی ہے ”قال اوصانی خلیلی ان اُصلی صلوۃ الضعی فانہا صلوۃ الاوابین“ نیز مصنف (ج ۲ ص ۴۰۸) ہی میں باب ای ساعۃ تسلی الضعی کے تحت حضرت علیؓ کے بارے میں مروی ہے ”انہ رأیہم یصلون الضعی عند طلوع الشمس فقال ہلا ترکوا حتی اذا کانت الشمس قد ریح اور یحین صلوۃ فذلک صلوۃ الاوابین“ ۱۲ رشید اشرن سنی تجاوا اللہ عن ذنوبہم آیت ۱۵ سورۃ ص پارہ ۲۳، ترجمہ: تحقیق مسخر کیا ہم نے پیادوں کو ساتھ اس کے تسبیح کہتے تھے دن ڈھلے اور سورج نکلے۔ (ترجمہ حضرت شاہ رفیع الدین) ۱۳ مرتب عفی عنہ

۱۴ آیت ۱۹ سورۃ ص پارہ ۲۳، ترجمہ: ”اور جانور اکٹھے کئے ہوئے ہر ایک واسطے اس کے جواب دینے والے تھے“ (ایضاً) ۱۵ یعنی غنیۃ المستملی فی شرح منیۃ المصلی ص ۳۸۵، فصل فی النوافل، طبع ہسپل اکیڈمی لاہور پاکستان ۱۲ مرتب عفی عنہ

كَانَ لِذَٰبِئِنَّ غَفُورًا۔ مگر علامہ بنوری نے معارف السنن میں فرماتے ہیں کہ مجھے اس کا کوئی مآخذ کتب حدیث میں نہیں ملا۔ بہر حال ! اصطلاح میں کوئی تنگی نہیں ہے۔ لہذا اس نام سے اس نماز کو یاد کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ یہ چھ رکعتیں دو سنت مؤکدہ کے علاوہ ہوں گی یا ان کو شامل کر کے چھ رکعات شمار ہوں گی ؟ فقہاء کے دونوں قول ملتے ہیں ، احوط یہ ہے کہ چھ رکعات دو سنتوں کے علاوہ پڑھی جائیں ، لیکن حدیث کے الفاظ میں اس کی بھی گنجائش ہے کہ دو سنتوں کو شامل کر کے چھ شمار کی جائیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْعِشَاءِ

قوله ربيع العشاء ركعتين، عشاء کے بعد دو رکعات ہمارے نزدیک رواتب میں سے ہیں ، اور دو تغلیں غیر راتبہ ہیں ، دو راتبہ کا ثبوت حدیث باب سے ہوتا ہے ، اور اس کے ساتھ دو غیر راتبہ کا ثبوت صحیح بخاری کتاب العلم میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے ہوتا ہے: فصلی النبي صلى الله عليه وسلم العشاء ثم جاء إلى منزله فصلی اربع ركعات ثم نام۔

البتہ اربع قبل العشاء کے ثبوت میں کوئی حدیث معروف کتب حدیث میں نہیں ملتی ، اگرچہ تمام فقہاء حنفیہ اربع قبل العشاء کو سنن غیر رواتب میں بالتزام ذکر کرتے ہیں۔ کبیری شرح منیۃ المصلی میں دلیل کے طور پر یہ حدیث ذکر کی ہے کہ من صلی قبل العشاء اربعاً کانما تہجد من لیلته الخ اور سنن سعید بن منصور کا حوالہ دیا ہے ، لیکن علامہ بنوری نے معارف السنن

۱۔ (ج ۲ ص ۱۱۳) مرتب

۲۔ البتہ محمد بن المنکدر سے مرسل مروی ہے ، من صلی ما بین المغرب والعشاء فانہا من صلاة الاوابین ،

دیکھئے جمع الجوامع (طبع البیتۃ المصریۃ العامۃ للکتاب ج ۱ ص ۷۹۴) مرتب عفی عنہ

۳۔ (ج ۱ ص ۱۲۲) باب العلم والعقلۃ باللیل ۱۳ مرتب عفی عنہ

۴۔ (ج ۲ ص ۱۱۵) تحقیق اربع قبل العشاء فی باب ما جاء فی فضل التطوع ست رکعات بعد

المغرب ۱۲ مرتب عفی عنہ

میں ثابت کیا ہے کہ یہاں صاحب کبیری سے تسامح ہوا ہے۔ اصل حدیث یوں ہے کہ من صلی قبل الظهر اربعاً کأنما تہجد من لیلتہ۔ لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔
 البتہ اربع قبل العشاء کے ثبوت پر حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی اس معروف حدیث سے استدلال کیا جاسکتا ہے جس میں ارشاد ہے: **بَیِّنُ کُلِّ اِذَا نِینِ صَلَاةٍ لِمَنْ شَاءَ۔**
 اس سے معلوم ہوا کہ عشاء سے قبل بھی نماز ثابت ہے، اور چار رکعات کی تعیین اس طرح ممکن ہے کہ تمام نمازوں میں سنن قبلیہ کی تعداد اُس وقت کے فرائض کی برابر ہوتی ہے۔ چنانچہ فجر میں دو، ظہر میں چار اور عصر میں چار رکعات مسنون ہیں، اس کا تقاضا یہ ہے کہ عشاء سے قبل بھی چار رکعات ہوں۔ البتہ مغرب کی نماز کا استثناء اسی حدیث کے

۱۔ احقر مرتب عرض گزار ہے کہ علامہ حلبی نے کبیری میں روایت ”من صلی قبل العشاء اربعاً کأنما تہجد من لیلتہ“ کے الفاظ کے ساتھ ذکر نہیں کیا بلکہ ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے ”عن البراء بن عازب قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی قبل الظهر اربعاً کان کأنما تہجد من لیلتہ ومن صلاہن بعد العشاء کان کمثلہن من لیلتہ القدر“ رواہ سعید بن منصور فی سننہ۔ لہذا علامہ بنوریؒ کا صاحب کبیری کی طرف تسامح کی نسبت کرنا بظاہر درست نہیں معلوم ہوتا، اس لئے کہ انہوں نے یہ روایت دوسرے محدثین ہی کی طرح ذکر کی ہے۔ یعنی ”من صلی قبل الظهر اربعاً“ بلکہ صاحب کبیری تو آگے چل کر خود تصریح کرتے ہیں۔ **واما الاربع قبلہا راء العشاء** فلم ینذکر فی خصوصہا حدیث نکتہ استدلال۔ بعہوم ما رواہ الجماعۃ من حدیث عبداللہ بن مغفلؓ علیہ السلام قال بین کل اذانین صلاۃ من کل اذانین صلاۃ ثم قال فی اثانہ لمن شاء فہذا مع عدم المانع من التنفل قبلہا یفید الاستحباب لکن کونہا اربعاً یمشی علی قول ابی حنیفہ لانہا الافضل عنہ فیعمل علیہا لفظ الصلاۃ حملاً نہ یطلق علی الکامل ذاتاً ووصفاً۔ (کبیری شرح منیۃ المصلی ص ۳۸۵، طبع ہیکل اکیڈمی لاہور) فصل فی النوافل۔
 صاحب کبیری کے مذکورہ کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی اربع قبل العشاء کی سنیت پر ہوائے عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت عمومی ”بین کل اذانین صلاۃ الخ“ کے اور کوئی روایت ثابت نہیں۔ لہذا یہ بھی کیسے سکتا ہے کہ وہ ”من صلی قبل الظهر اربعاً“ کی جگہ ”من صلی قبل العشاء اربعاً“ روایت کر دیں واللہ اعلم۔

رشید اشرف تجاویز اللہ عن ذلہ و معانیہ۔

۲۔ جامع ترمذی (ج ۱ ص ۴۶) باب ما جاء فی الصلوۃ قبل المغرب۔ ۱۲ مرتب علی عنہ

بعض طرق میں موجود ہے جس پر مفصل بحث مستقل باب کے تحت گذر چکی ہے۔ تم شرح الباب۔

باب مَا جَاءَ أَنَّ صَلَاةَ اللَّيْلِ مَثْنَى مَثْنَى؛

عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: "صَلَاةُ اللَّيْلِ مَثْنَى مَثْنَى"۔
اس حدیث کے مطابق جمہور اور صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ رات کی نفلوں کو دو دو رکعت کے پڑھنا افضل ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ وہ چار چار رکعات کر کے پڑھنے کو افضل کہتے ہیں۔
ان کی دلیل صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جس میں وہ فرماتی ہیں: مَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَزِيدُ فِي رَمَضَانَ وَلَا فِي غَيْرِهِ عَلَى أَحَدٍ عَشْرَةَ رَكْعَةً يَصَلِّي أَرْبَعًا فَلَا تَسْأَلُ عَنْ حَسَنِهِ وَطَوَّلِهِنَّ ثُمَّ يَصَلِّي أَرْبَعًا فَلَا تَسْأَلُ عَنْ حَسَنِهِ وَطَوَّلِهِنَّ ثُمَّ يَصَلِّي ثَلَاثًا (اللفظ للبخاری)

۱۔ چنانچہ سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۲۶۲) میں "باب الحث على الركوع بين الاذانين في كل صلاة والركعتين قبل المغرب والاختلاف فيه" کے تحت اور سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۴۷۴) میں "باب من جعل قبل صلاة المغرب ركعتين" کے تحت یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "ان عند كل اذانين ركعتين ما خلا صلاة المغرب (روى البيهقي "ما خلا المغرب")" ۱۲ مرتب بقرة الله بعيوب نفسه

۲۔ دیکھئے درس ترمذی (ج ۱ ص ۴۳۰ و ۴۳۱، طبع اول) باب ما جاز في الصلاة قبل المغرب ۱۲ مرتب
۳۔ قولہ "صلاة الليل مثنى مثنى" ہذا الجملہ مفیدۃ للقصر بحصر المبتدأ في الخبر فحمله الشافعية على ان القصر للافضلية وكذا حمل الجمهور وكذا في "الفتاوى" (ج ۲ ص ۴۹۸) وقال مالك: القصر لبيان الجواز لا يجوز غير ذلك بالليل ۶ كذا في معارف السنن (ج ۲ ص ۱۱۸) ۱۲ مرتب عن عن

۴۔ بلکہ امام مالکؒ رات کو چار رکعت نفلیں ایک سلام کے ساتھ پڑھنے کو ناجائز کہتے ہیں کما حکاہ ابن دقیق العید فی شرح العمدة والعساقی فی شرح التقريب، انظر معارف السنن (ج ۲ ص ۱۱۸) ۱۲ مرتب عن عن

۵۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۴) باب قیام النبی صلی اللہ علیہ وسلم باللیل فی رمضان وغیرہ، کتاب التہجد، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلاة الليل وعدد ركعات النبي صلى الله عليه وسلم في الليل الخ ۱۲ مرتب عن عن

لیکن جمہور کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ صحیح مسلم کی روایت میں یہ تصریح ہے کہ یہ چار رکعتیں آپؐ رسولوں کے ساتھ پڑھتے تھے۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی کوئی دلیل نہ مل سکی البتہ مصنف ابی شیبہ میں حضرت ابن مسعودؓ کا ایک اثر مروی ہے جس سے وہ استدلال کر سکتے ہیں ”من صلی أربعاً بتسلیمة باللیل عدلن بقیام لیلة القدس“ روہذا الحدیث وان کان موقوفاً لکن الموقوف فی مثله فی حکم المرفوع فان الاخبار بفضل عمل لا یمکن الا بتوفیق من الشارع علیہ السلام، معارف السنن ج ۴ ص ۱۲۰، مرتب) لیکن جمہور کی طرف سے اس کا بھی یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ وہ ”اربع قبل العشاء“ پر محمول ہے نہ کہ صلاۃ اللیل پر کما قیل۔ چنانچہ دلیل کے اعتبار سے جمہور ہی کا مسلک راجح ہے اور امام ابو حنیفہؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے اور متاخرین نے فتویٰ بھی اسی پر دیا ہے واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَصْفِ صَلَاةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِاللَّيْلِ

یہاں امام ترمذیؒ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صلاۃ اللیل کے سلسلے میں متعدد ابواب قائم کئے ہیں۔ ان تمام احادیث کا خلاصہ یہ ہے کہ آپؐ سے تنہج کی تعداد میں مختلف روایات مروی ہیں۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے حالات اور نشاط کے مطابق کبھی کم رکعتیں پڑھتے، کبھی

۱۰ (ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلوۃ اللیل و عدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اللیل وان الوتر رکعة وان الركعة صلوۃ صحیح، روایت

اس طرح مروی ہے ”عن عائشہ زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فیما بین ان یفرغ من صلوۃ العشاء وہی التي یدعو الناس العتمۃ انی انجز احدی عشرۃ رکعة یسلم بن کل رکعتین ویوتر بواحدة الخ ۱۲ مرتب

۱۱ حضرت بخاریؒ نے معارف السنن (ج ۴ ص ۲۰) میں یہ اثر انہی الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے لیکن پھر آگے تحریر فرماتے ہیں:

”قال الرافق: لیس عندی المصنف ولم قف علی روایۃ ابن مسعود بذہ“ احقر مرتب) کو مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۳۲)

باب فی اربع رکعات بعد العشاء میں یہ روایت دیکھ عن عبد الجبار بن حیاث عن قیس بن وہب عن مرة عن عبد اللہ کے طریق سے

اور زیادہ واضح الفاظ کے ساتھ مل گئی ”من صلی اربعاً بعد العشاء لا یفصل مینہن تسلیم عدلن تسلیم من لیلة القدس“ رشید اثر سیفی

۱۲ حضرت بخاریؒ نے چند اور روایات بھی امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی تائید میں ذکر کی ہیں لیکن تمام روایات ایسی ہیں جو صحیح

امام ابو حنیفہؒ کے مسلک پر صریح نہیں اور جمہور کی جانب سے ان کا جواب دیا جاسکتا ہے، دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۱۲۰) ۱۳

۱۴ کہ نہ سمجھا ہے ہوسہ عاشیہ میں جن الفاظ کے ساتھ حدیث نقل کی گئی ہے اس کی روشنی میں یہ جواب نہیں چل سکتا اس لئے کہ اس میں

زیادہ، چنانچہ ان سب روایتوں پر عمل جائز ہے۔ اور اگرچہ آپ سے روایات میں وتر سمیت تیرہ رکعات سے زیادہ ثابت نہیں، لیکن اس سے زائد میں کوئی ممانعت بھی نہیں ہے۔ اور ان ابواب میں ایک رکعت پڑھنے کا جو ذکر آیا ہے اس کی پوری تفصیل انشاء اللہ ابواب الوتر کے تحت آئیگی۔

بَابُ فِي نَزْلِ اللَّيْلِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا كُلِّ لَيْلَةٍ

ينزل الله تبارك وتعالى إلى السماء الدنيا كل ليلة حين يمضي ثلث الليل الأول فيقول أنا الملك من ذا الذي يدعوني فاستجب له، من ذا الذي يسألني فأعطيه، من ذا الذي يستغفرني فأغفر له فلا يزال كذلك حتى يضيئ الفجر، حدیث کا منشا تو واضح ہے کہ رات کا پہلا تہائی حصہ گزرنے کے بعد اللہ تعالیٰ کی خاص رحمت بندوں پر متوجہ ہوتی ہے، اور مقصد یہ ہے کہ بندے اس وقت سے فائدہ اٹھائیں، اور اس کو عبادات اور دعاء و مناجات میں صرف کریں۔ حدیث کا عملی پیغام تو یہی ہے، اور اصل اہمیت اسی پیغام کو حاصل ہے۔ لیکن چونکہ حدیث میں الفاظ یہ فرمائے گئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ثلث لیل گزرنے پر سمار دنیا کی طرف نزول فرماتے ہیں، اس لئے اس حدیث میں بڑے معرکہ الآراء کلامی مسائل پیدا ہو گئے جو کسی زمانے میں بحث و مناظرہ اور نزاع و جدال کا سبب بنے رہے ہیں۔ اب اگرچہ ان مباحث میں وہ شدت باقی نہیں رہی، اور وہ فرقے بھی ختم ہو گئے جن کی وجہ سے یہ مباحث ابھرے تھے، لیکن چونکہ ان مسائل کے تذکرے سے قدیم کتابیں لبریز ہیں، اور اصل مسئلے کی حقیقت سمجھنی بھی ضروری ہے، اس لئے اس بحث کا بہت مختصر خلاصہ یہاں بیان کیا جاتا ہے :-

جن احادیث میں باری تعالیٰ کے لئے ”نزول“ یا کوئی اور ایسا فعل ثابت کیا گیا ہو جو بظاہر حوادث کی صفت ہے، اس کے بارے میں بنیادی طور پر چار مذاہب مشہور ہیں :-
۱۔ پہلا مذہب مشہور یہ ہے کہ جو ان الفاظ کو ان کے ظاہر اور حقیقی معنی پر محمول کرتے ہیں اور یہ

۱۔ مثلاً حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث مرفوعہ میں ارشاد ہے ”قال الله عز وجل اذا تقرب عبدی منی شبراً تقربت منه ذراعاً واذا تقرب منی ذراعاً تقربت منه باعاً“ (وقال) بوفاً واذا اتانی میشی اتیتہ ہرولۃ، صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۴۳) کتاب الذکر والدعاء والتوبۃ والاستغفار، باب فضل الذکر والدعاء والتقرب الی اللہ تعالیٰ وحسن الظن بہ ۱۲ رشید اشرف سیفی

کہتے ہیں کہ (معاذ اللہ) یہ صفات اللہ تعالیٰ کیلئے اسی طرح ثابت ہیں جس طرح حوادث میں ثابت ہوتی ہیں۔ یہ مذہب باطل محض ہے، اور جمہور اہل سنت اس کی ہمیشہ تردید کرتے آئے ہیں۔

۲۔ دوسرا مذہب معتزلہ اور خوارج کا ہے، جو باری تعالیٰ کی صفات کا انکار کرتے ہیں اور حدیث نزول اور اس جیسی دوسری احادیث کو صحیح نہیں مانتے۔ یہ مذہب بھی باطل محض ہے۔
۳۔ تیسرا مذہب جمہور سلف اور محدثین کا ہے، جن کا کہنا یہ ہے کہ یہ احادیث متشابہات میں سے ہیں، ”نزول“ کے ظاہری معنی جو تشبیہ کو مستلزم ہیں وہ تو مراد نہیں، باری تعالیٰ کیلئے ”نزول“ کو اتبائاً للتخصیص ثابت مانا جائے گا، لیکن اس کے معنی مراد اور اس کی کیفیت کے بارے میں توقف و سکوت کیا جائے گا، اور اس میں خوض نہیں کیا جائے گا۔ ان حضرات کو ”مفوضہ“ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

۴۔ چوتھا مذہب متکلمین کا ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ ان الفاظ کا ظاہری مفہوم برزخ مراد نہیں۔ کیونکہ وہ تشبیہ کو مستلزم ہے، لیکن ان کے مجازی معنی مراد ہیں، مثلاً ”نزول“ سے مراد ”نزول رحمت“ یا ”نزول ملائکہ“ ہے، ان حضرات کو مؤولہ کہتے ہیں، اور ان کی بھی دو قسمیں ہیں، بعض حضرات ان الفاظ کی ایسی تاویل کرتے ہیں جو لغت اور استعمال کے تکلف ہوتی ہے، اور بعض حضرات دو راز کار تاویلات اختیار کرتے ہیں جو بعض اوقات تحریف کی حد تک پہنچ جاتی ہیں۔

ان چار مذاہب میں سے پہلے دو مذہب تو باطل ہیں، اور علمائے اہل حق میں سے کوئی ان کا قائل نہیں ہوا، البتہ اہل حق کے درمیان ”تفویض“ اور ”تاویل“ کا اختلاف جاری رہا ہے۔ محدثین کا عام طور سے رجحان تفویض کی طرف ہے، اور متکلمین کا تاویل کی طرف۔ اور بعض محدثین نے دونوں میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ جس جگہ بے تکلف تاویل ممکن ہو وہاں تاویل اختیار کر لی جائے، اور جہاں بے تکلف تاویل ممکن نہ ہو، بلکہ اس کے لئے تکلف کرنا پڑے وہاں تفویض بہتر ہے۔

اور حضرت شیخ عبدالوہاب شمرانی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مشہور کتاب ”الایواقیت والنجواہر“ میں (ص ۱۰۴ ج ۱ پر) لکھا ہے کہ ان دونوں مذہبوں میں سے تفویض اولیٰ ہے، اس لئے کہ ہم جو بھی تاویل کریں گے، خواہ وہ کتنی بے تکلف کیوں نہ ہو، وہ ہمارے ذہن کی اختراع ہوگی، اور اس میں غلطی کا بھی امکان ہے اور اس میں آراء کا اختلاف بھی ہو سکتا ہے، اس لئے

صفات باری جیسے نازک مسئلے میں اپنی رائے کو نصوص پر ٹھونسنے لازم آئے گا، اور تفویض میں یہ اندیشہ نہیں۔ البتہ شیخ شعرائی رحمۃ اللہ، شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول کی تائید فرماتے ہیں کہ جس شخص سے یہ خطرہ ہو کہ اگر اس کے سامنے تاویل نہ کی گئی تو وہ کبھی شک میں یا کسی بداعتقادی میں مبتلا ہو جائے گا، اس کیلئے تاویل کا راستہ اختیار کرنے کی گنجائش ہے۔

یہ ہے اس مسئلے میں مذاہب کا حلالہ۔

اس بارے میں علامہ ابن تیمیہ کا موقف ہے | اب یہاں علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کے موقف کو بھی سمجھ لینا ضروری ہے۔ یہ بات بہت مشہور ہو گئی

ہے کہ وہ (معاذ اللہ) تشبیہ کے قائل یا کم از کم اس کے قریب پہنچ گئے ہیں۔ اور یہ قصہ بھی مشہور ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ جامع دمشق کے منبر پر تقریر کرتے ہوئے حدیث باب کی شرح کی اور اس تشریح کے دوران خود منبر سے دو سیڑھیاں اتر کر کہا کہ ”یہ نزل کنزولی هذا“ یعنی باری تعالیٰ کا نزول میرے اس نزول کی طرح ہوتا ہے۔

اگر یہ واقعہ ثابت ہو تو بلاشبہ یہ نہایت خطرناک بات ہے، اور اس سے لازم آتا ہے کہ علامہ ابن تیمیہ تشبیہ کے قائل ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ تحقیق سے اس واقعے کی نسبت علامہ ابن تیمیہ کی طرف ثابت نہیں ہوتی۔ دراصل واقعہ کسی مستند طریقے سے ثابت نہیں، بلکہ یہ سب سے پہلے ابن بطوطہ نے اپنے سفرنامے (صفحہ ۵۷ ج ۱) میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ میں نے خود علامہ ابن تیمیہ کو جامع دمشق کے منبر پر تقریر کرتے ہوئے دیکھا، وہ تقریر کے دوران منبر سے دو سیڑھیاں نیچے اترے اور کہا کہ ”یہ نزل کنزولی هذا“۔

لیکن محققین نے سفرنامہ ابن بطوطہ کی اس حکایت کو معتبر نہیں مانا، جس کی وجہ یہ ہے کہ اسی سفرنامے کے صفحہ ۵۰ ج ۱ پر تصریح ہے کہ ابن بطوطہ جمعرات ۹ رمضان ۷۲۶ھ کو دمشق پہنچا ہے، حالانکہ علامہ ابن تیمیہ شعبان ۷۲۶ھ کے اوائل ہی میں دمشق کے قلعے میں قید ہو چکے تھے، اور اسی قید کی حالت میں ۲۰ ذیقعدہ ۷۲۸ھ کو ان کی وفات ہو گئی۔ لہذا یہ بات تاریخی اعتبار سے ممکن نظر نہیں آتی کہ وہ رمضان ۷۲۶ھ میں جامع دمشق میں خطبہ دے رہے ہوں۔

اور سفر نامہ ابن بطوطہؒ خود ابن بطوطہؒ کا لکھا ہوا نہیں ہے، بلکہ اُسے ان کے شاگرد بن جزی الکلبی نے مرتب کیا ہے۔ اور وہ ابن بطوطہؒ سے حالات زبانی سُن کر انہیں اپنے الفاظ میں قلمبند کرتے تھے، اس لئے اس میں غلطیوں کا کافی امکان ہے۔

جہاں تک اس سلسلے میں علامہ ابن تیمیہؒ کے صحیح موقف کا تعلق ہے، اس موضوع پر ان کی ایک مستقل کتاب ہے جو ”شرح حدیث النزول“ کے نام سے شائع ہو چکی ہے، اور اس میں علامہ ابن تیمیہؒ نے ”تشبیہ“ کی سختی کے ساتھ تردید فرمائی ہے۔ مثلاً مدہ پر لکھتے ہیں: و لیس نزولہ ک نزول اجسام بنی آدم من السطح الی الارض بحیث یبقی السقف فوقہم، بل اللہ منزہ عن ذلک،

اس کتاب میں علامہ ابن تیمیہؒ کا دعویٰ یہ ہے کہ اُن کا مسلک اس باب میں بعینہ وہ ہے جو جمہور سلف اور محدثین کا ہے، لیکن ان کی پوری بحث کے مطالعے کے بعد اگر اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ ان کے مسلک میں اور جمہور محدثین کے مسلک میں بھی ایک باریک فرق ہے، اور وہ یہ کہ جمہور محدثین ”نزول“ کو ثابت مان کر اس کو متشابہ مانتے ہیں، اور اس کی تشریح سے مطلقاً توقف کرتے ہیں۔ ان میں سے بعض تو یہ کہتے ہیں کہ ”نزول“ کے حقیقی معنی مراد نہیں، اور جو معنی مراد ہیں وہ ہمیں معلوم نہیں، اور بعض حضرات یہ کہنے سے بھی توقف فرماتے ہیں کہ یہاں حقیقی معنی مراد ہیں یا مجازی معنی؟ بلکہ ”نزول“ کی تفسیر سے مطلقاً توقف فرماتے ہیں۔

لیکن علامہ ابن تیمیہؒ کی پوری بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حدیث میں ”نزول“ کے حقیقی معنی ہی مراد ہیں، لیکن باری تعالیٰ کا ”نزول“ اجساد کے ”نزول“ کی طرح نہیں جس میں ایک مکان سے ہٹ کر دوسرے مکان میں شتمکن ہونا لازم ہوتا ہے، بلکہ باری تعالیٰ کا نزول حوادث کی اس صفت سے منزہ ہے، اور اس کی کیفیت ہمارے ادراک سے ماوراء ہے۔

علامہ ابن تیمیہؒ کا کہنا یہ ہے کہ ”نزول“ بمنزلہ کلی مشکک ہے، لہذا اس کی کیفیات اور اس کے لوازم نازلین کے اختلاف سے مختلف ہوتے رہتے ہیں، چنانچہ جب اس کی نسبت حوادث کی طرف ہوگی تو اس کے لوازم کچھ اور ہوں گے، اور جب اس کی نسبت قدیم کی طرف ہوگی تو اس کے لوازم کچھ اور ہوں گے، لیکن دونوں صورتوں میں وہ ”نزول“ بمعناہ الحقیقی ہی ہوگا۔ چنانچہ حوادث کے نزول کو خلوت من مکان الی مکان لازم ہے، لیکن باری تعالیٰ کا نزول اس سے منزہ ہے۔ لیکن دونوں قسم کے ”نزول“ اپنے ”نزول“ ہونے

میں مشترک ہیں۔ جس طرح ”علم“، حوادث کی بھی صفت ہوتی ہے، اور اللہ تعالیٰ کی بھی، اور دونوں کی حقیقت میں زبردست فرق کے باوجود لفظ ”علم“ کا اطلاق بالمعنی الحقیقی دونوں میں ماہم الاشتراک ہے، اسی طرح ”نزول“ کو بھی قیاس کیا جاسکتا ہے۔

لیکن ہوتا یہ ہے کہ چونکہ ہم مشاہدے سے صرف حوادث کے ”نزول“ کو پہچان سکتے ہیں، اور باری تعالیٰ کے ”نزول“ کا مشاہدہ ہماری قوتوں سے ماوراء ہے، اس لئے ہم ”نزول“ کا تصور بغیر ”خلو من مکان الی مکان“ کے نہیں کر سکتے، اور اللہ تعالیٰ کیلئے لفظ ”نزول“ بمعناہ الحقیقی کا اطلاق ہمیں مستبعد معلوم ہوتا ہے، لیکن اس کی مثال ایسی ہے جیسے جنت میں کھجور، پھلوں اور شہد وغیرہ ہونے کا ذکر قرآن کریم نے فرمایا ہے، حالانکہ یہ پھل دنیا کے پھلوں سے یکسر مختلف ہوں گے، کیونکہ وہ مالا عین رأت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر میں داخل ہیں۔ لہذا دنیا کے پھلوں اور آخرت کے پھلوں میں حقیقت کے اعتبار سے بون بعید ہے، لیکن پھل (بمعناہ الحقیقی) ہونے میں یہ دونوں مشترک ہیں۔ اسی طرح حوادث کے ”نزول“ اور باری تعالیٰ کے ”نزول“ میں وہی فرق ہے جو حادثات اور قدیم کے درمیان ہونا چاہئے، اس کے باوجود باری تعالیٰ کے ”نزول“ پر لفظ ”نزول“ کا اطلاق مجازی نہیں بلکہ حقیقی ہے۔

علامہ ابن تیمیہؒ کے نظریے کا یہ مختصر خلاصہ ہے جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ علامہ ابن تیمیہؒ لفظ ”نزول“ کی تشریح سے توقف نہیں کرتے، بلکہ لفظ ”نزول“ کو حقیقی معنی میں قبول کر کے اس کی کیفیت سے توقف کرتے ہیں۔ جبکہ جمہور محدثین کے قول کا حاصل یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ لفظ ”نزول“ کی تشریح ہی سے توقف فرماتے ہیں، نہ یہ کہتے ہیں کہ اس کے حقیقی معنی مراد ہیں، اور نہ یہ کہتے ہیں کہ مجازی معنی مراد ہیں۔ لہذا علامہ ابن تیمیہؒ کا یہ دعویٰ محل نظر ہے کہ ان کا مسلک بعینہ وہ ہے جو جمہور سلف کا ہے، بلکہ ان کے موقف میں اور جمہور محدثین کے موقف میں وہ باریک فرق پایا جاتا ہے جس کی تشریح اوپر کی گئی۔ البتہ یہ فرق (معاد اللہ تشبیہ اور

۱۔ کما فی روایۃ ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اللہ تبارک وتعالیٰ اعدت لعبادی العاجلین مالا عین رأت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر، صحیح بخاری (ج ۱ ص ۴۶۰) کتاب بدر الخلق، باب ما جاز فی صغۃ الحجۃ وانہا مخلوقۃ ۱۲ مرتب عنی عنہ

تتزیہ کا فرق نہیں ، بلکہ تتزیہ ہی کی تعبیر کا فرق ہے ، لہذا اس مسئلے میں ان کو جمہور اہل سنت نے مختلف قرار دیکر نشانہ ملامت بنا نا درست نہیں ۔

البتہ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس قسم کے مسائل میں سلامتی کا راستہ جمہور سلف ہی کا ہے جو ان الفاظ کی تشریح ہی سے توقف کرتے ہیں ، کیونکہ تشریح کا آغاز ہوتے ہی انسان اس پر خسار وادی میں پہنچ جاتا ہے جہاں افراط و تفریط سے دامن بچنا مشکل ہو جاتا ہے ۔ ابن خلدونؒ نے مقدمے میں بڑی اچھی بات لکھی ہے کہ صفات باری تعالیٰ کے مسائل عقل کے ادراک سے ماورا ہیں ، اور جو شخص عقل کے ذریعے ان مسائل کو حل کرنا چاہے اس کی مثال اس احمق کی سی ہے جو سونے کے کانٹے سے پیٹڑوں کو تولنا چاہتا ہو ۔

واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب
 هذا آخر ما اردنا ايساراً في شرح هذه الابواب ، و
 سنداً في شرح ابواب الوتر ، والله الموفق والمعین ط



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

البَابُ الْوَتْرُ

(عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْوِتْرَ لَيْسَ بِحَتْمٍ

عن عليّ قال الوتر ليس بحتم كصلواتكم المكتوبة ولكن سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ان الله وتر يحب الوتر فاوتر يا اهل القرآن ، صلوة الوتر کے بارے میں یہ اختلاف معروف ہے کہ وہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک واجب نہیں

لہ اعلم ان بحث الوتر بحث طویل والاختلاف فی صلاة الوتر من وجوه كثيرة وهي الاختلاف :-

- (۱) فی وجوب (۲) فی عدده (۳) فی اشتراط النية فيه (۴) واختصاصه بالمعتزلة
- (۵) واشتراط شفع قبله (۶) وفي آخر وقته (۷) وفي صلوة في السفر على الدابة (۸) وفي قضاءه (۹) والقنوت فيه
- (۱۰) ومحل القنوت (۱۱) وما يقال فيه (۱۲) وفي فصله ووصله (۱۳) وهل تسن ركعتان بعده
- (۱۴) وفي صلاته من قعود (۱۵) وفي اول وقته (۱۶) وهل هو الا فضل او الرواتب او خصوص ركعتي الفجر ؟
- (۱۷) وهل الثلاث الموصولة منه تشهد افضل او تشهدين ؟

فہرہ سبعة عشر وجہا فی الخلاف ، السبعة منها الاول حکاہ الحافظ ابن حجر عن ابن التین والتسعة بعدہا من زیادہ ، والسابع عشر من زیادة الرام (ای شیخ البنوری رحمہ اللہ تعالیٰ) استفادہ من "شرح المہذب" وبالله التوفیق ۔ (معارف السنن (ج ۴ ص ۱۶۶) ۱۲ رشید اشرف وفعتہ اللہ

ممنہ سنت ہے، جبکہ امام ابو حنیفہؒ اس کو واجب قرار دیتے ہیں۔

دلائل احناف

۱۔ ابو داؤد میں معروف روایت ہے عن عبد اللہ بن برید عن ابیہ قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: الوتر حق فمن لم یوتر فلیس منا، الوتر حق فمن لم یوتر فلیس منا، الوتر حق فمن لم یوتر فلیس منا۔

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس کے راوی ابو المنیب عبید اللہ بن عبد اللہ العتکی ضعیف ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ انہیں امام بخاریؒ وغیرہ نے اگرچہ ضعیف قرار دیا ہے لیکن امام ابن معینؒ انہیں ثقہ کہتے ہیں۔ امام ابو حاتمؒ نے ان کو صالح الحدیث قرار دیا ہے اور امام بخاریؒ پر تنقید کی ہے کہ انہوں نے ان کوضعفہ میں کیسے شمار کر لیا۔ اور امام ابن عدیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں، ہو عندی لا باس بہ۔ بہر حال جارحین کے مقابلہ میں ان کی توثیق کرنے والوں کی تعداد زیادہ ہے لہذا حدیث قابل استدلال ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ امام ابو داؤد نے اس پر سکوت کیا ہے، جو ان کے نزدیک حدیث کے صحیح یا کم از کم حسن ہونے کی دلیل ہے، اور امام حاکمؒ نے بھی اس کو صحیح علی شرط الشیخین قرار دیا ہے۔

دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ ”الوتر حق“ کہنے سے وجوب ثابت نہیں ہوتا کیونکہ حق

لہ صاحبین کا مسلک بھی یہی ہے چنانچہ صاحب ہدایہ ان حضرات کا مسلک نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں ”وت لا سنة لظہر آثار السنن فیہ حیث لا یکفر جاحدا ولا یؤذن لہ“ ہدایہ (ج ۱ ص ۱۳۲) باب صلاة الوتر،

لہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۰۱) باب فین لم یوتر ۱۲

۳۔ حکم فیہ السنن وابن حبان والعیلی، ووثقہ آخرون، انظر نصب الرایہ (ج ۲ ص ۱۱۲) باب صلوة الوتر، و آثار السنن (ص ۱۵۲) باب ما استدلل بہ علی وجوب صلوة الوتر، و اعلام السنن (ج ۶ ص ۱) ابواب الوتر،

باب وجوب الوتر و بیان وقتہ ۱۲ مرتب علی عنہ

۴۔ چنانچہ علامہ غفر احمد صاحب عثمانیؒ اعلام السنن (ج ۶ ص ۱) باب وجوب الوتر و بیان وقتہ کے تحت حضرت بریدہؓ کی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”رواہ الحاکم فی المستدرک و صححہ“ وقال ابو المنیب

العتکی مروزی ثقہ یصح حدیثہ ولم یخرجاہ ۱۲ مرتب علی عنہ

کے معنی ثابت کے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ حق ”واجب“ کے معنی میں بکثرت استعمال ہوتا ہے اور یہاں وہی معنی مراد ہیں، چنانچہ حضرت ابو الیوب کی روایت مرفوعہ میں یہ الفاظ مروی ہیں: **الوتر حق واجب علی کل مسلم**۔

۲۔ حنفیہ کی دوسری دلیل حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے ”قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من نام عن وترہ او نسیہ فلیصلہ اذا أصبح او ذکرہ“ اس میں نماز وتر کی قضا کا حکم دیا گیا ہے اور قضا کا حکم واجبات میں ہوتا ہے نہ کہ سنن میں۔

۳۔ پہلے باب میں حضرت خارجہ بن حذافہؓ کی حدیث گزری ہے وہ فرماتے ہیں: ”خرج علينا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال ان اللہ امدکم بصلوۃ ہی خیر لکم من حمص النعم الوتر جعلہ اللہ لکم فیما بین صلوۃ العشاء الی ان یطلع الفجر“ اس میں لفظ ”امد“ اضافہ کرنے اور مدد پہنچانے کے معنی میں ہے اور اس کی نسبت اللہ کی طرف کی گئی ہے اگر یہ محض سنت ہوتا تو اس کی نسبت اللہ تبارک و تعالیٰ کے بجائے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی جاتی کہ ”ما فی قولہ علیہ السلام“ ”کتب اللہ علیکم صیامہ“ (ای شہر رمضان) و سنت لکم قیامہ“ ”لہذا“ ”ان اللہ امدکم“ میں اللہ تعالیٰ کی طرف اضافہ کی نسبت وجوب وتر پر دلالت کرتی ہے۔

۴۔ حضرت علیؓ کی حدیث باب میں ”فاوتروا یا اہل القرآن“ فرمایا گیا ہے یہ صیغہ امر ہے جو وجوب پر دلالت کرتا ہے۔

۱۔ اخرجه احمد وابن حبان واصحاب السنن الا الترمذی، کذا قال المحافظ فی الدراية فی تخریج احادیث الہدایۃ (تمعیض نصب الراية) الجز الاول (ص ۱۹۰) باب صلوۃ الوتر، واخرجه ابو داود والطیالسی ایضاً موقوفاً فی الجز الثاني من مسنده (ص ۸۱) وفيه ”الوتر حق او واجب“ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۲) کتاب الوتر، ”من نام عن وترہ او نسیہ“ ۱۲

۳۔ جامع ترمذی (ج ۱ ص ۸۵) باب ما جاز فی فضل الوتر ۱۲

۴۔ سنن ابن ماجہ (ص ۹۴) باب ما جاز فی قیام شہر رمضان ۱۲

۵۔ قولہ ”فاوتروا یا اہل القرآن“ بعض حضرات کے نزدیک اہل قرآن سے مراد مومنین ہیں۔ اور یہ جملہ اس بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ تمام مومنین پر وتر واجب ہے،

۵۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے وتر پر ”مواظبت من غیر ترک“ فرمائی ہے اور اس کے تارک پر نکیر کرتے ہوئے فرمایا ”من لم یوتر فليس متباً مرتباً“

دلائل مبہور

۱۔ پہلا استدلال حضرت علیؑ کے اس ارشاد سے ہے جو باب میں مذکور ہے کہ ”الوتر ليس بحتم كصلواتكم المكتوبة ولكن سن رسول الله صلى الله عليه وسلم“
حقیقہ اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ وجوب کی نہیں بلکہ فرضیت کی نفی ہے جیسا کہ ”کصلواتکم المكتوبة“ کے الفاظ اس پر دلالت کر رہے ہیں چنانچہ ہم بھی صلوٰت خمسہ کی طرح اس کی فرضیت کے قائل نہیں اور اس کے منکر کو کافر نہیں کہتے۔

”اذا صل الامر للوجوب“ ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ اگر اہل قرآن سے حفاظ القرآن اور مہرۃ القرآن مراد لئے جائیں تو ماننا پڑے گا کہ وتر صرف انہی پر واجب ہیں عام مومنین پر نہیں۔ لیکن حضرت کشمیریؒ وغیرہم کا چناؤ اس طرف ہے کہ اہل قرآن سے حفاظ قرآن مراد ہیں۔ چنانچہ حضرت ابن مسعودؓ کی ایک روایت مرفوعہ سے اس کی تائید ہوتی ہے ”ان الله وتر يحب الوتر فاوتروا يا اهل القرآن“ فقال اعرابي ما يقول النبي صلى الله عليه وسلم قال ليست لك ولا لاحد من اصحابك“ رواه ابن نصر من طريق ابی عبیدۃ عن عبد الله كذا في معارف السنن (ج ۲ ص ۱۸۰) واخرجه ابو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۰۱ و ۲۰۲، باب استحباب الوتر) وعبد الرزاق في مصنفه (ج ۳ ص ۴) رقم ۴۵۷۱، باب وجوب الوتر، حل شيء من التطوع واجب، والبيهقي في سننه الكبير (ج ۲ ص ۴۶۸)، باب ذكر البيان ان لا فرض في اليوم والليل من الصلوات اكثر من خمس وان الوتر تطوع اور البيهقي (ج ۲ ص ۴۶۸) ہی کی ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”لست من اهل صلته“ جس سے معلوم ہوا کہ اہل وتر آن سے مراد حفاظ ہیں فعلیٰ هذا يكون المراد بالوتر صلوٰۃ اللیل مع الوتر فتمت صلوٰۃ اللیل بالوتر اعتباراً للثبات، وعلى هذا تخصيص الامر بالحفاظ لما اهتمت بما في جنوبهم عن المضاجع برتبة من اللیل فان الحفاظ يقوم اللیل الا قليلاً نصفه او ينقص منه قليلاً او يزيد عليه ويرتل القرآن ترتيلاً بخلاف غير الحفاظ فانه لا يقرأ الا شيئاً قليلاً۔ اس تفصیل کی روشنی میں ”فاوتروا يا اهل القرآن“ کے جملہ سے مسلک احناف پر استدلال مشکل ہو گا واللہ اعلم۔ هذا ملخص ما في الكوكب الدرري وحاشيته (ج ۱ ص ۱۸۹) ومعارف السنن (ج ۲ ص ۱۸۹)

بعض الزيادات والتغير من ”المرتب“ وفقه الله لخدمة السنة المطهرة ۱۲

سنن ابی داود (ج ۱ ص ۲۰۱) باب فمين لم يوتر ۱۲

۲۔ ان حضرات کا دوسرا استدلال ان روایات سے ہے جن میں نمازوں کی تعداد پانچ بیان کی گئی ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ اگر وتر واجب ہوتے تو نمازوں کی تعداد چھ ہو جاتی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو وتر توابع عشر میں ہے لہذا اس کو مستقلاً شمار نہیں کیا گیا دوسرے پانچ کا عدد فرض نمازوں کے لئے ہے اور وتر فرض نہیں بلکہ واجب ہے۔

۳۔ ائمہ ثلاثہ کا تیسرا استدلال حضرت عبادہ بن صامت کے اثر سے ہے کہ ان سے ذکر کیا گیا کہ فلاں شخص وتر کو واجب کہتا ہے تو انہوں نے اس کی تغلیط کرتے ہوئے فرمایا: ”کذب“ اخراجہ ابو داؤدؒ۔

اس کا جواب بھی یہی ہے کہ انہوں نے فرضیت کی نفی منسبائی ہے نہ وجوب کی۔ اور حقیقت یہ ہے کہ یہ اختلاف عملاً لفظی جیسا ہے اور اس کا منشا یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سنت اور فرض کے درمیان مامور بہ کوئی اور مرتبہ نہیں اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان دونوں کے درمیان واجب کا مرتبہ ہے چنانچہ ائمہ ثلاثہ بھی وتر کو اگر السنن مانتے ہیں اور حنفیہ بھی اس کی فرضیت کے قائل نہیں چنانچہ وہ اس کا انکار کرنے والے کی تکفیر کے قائل نہیں گویا اس بات پر دونوں متفق ہیں کہ وتر کا مرتبہ عام سنن مؤکدہ سے اوپر اور فرض سے نیچے ہے، پھر چونکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرض اور سنت کے درمیان کوئی متوسط درجہ نہیں تھا اس لئے انہوں نے اس کے لئے لفظ سنت استعمال کیا اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ درمیان میں واجب کا درجہ موجود ہے اس لئے انہوں نے اسے واجب قرار دیا۔ لہذا دونوں میں کوئی خاص فرق نہیں ہے۔

۱۔ کحدیث انس مثلاً قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ! کم افترض اللہ عز وجل علی عباده من الصلۃ؟ قال افترض اللہ علی عباده صلاتی خمس، قال رسول اللہ! ہل قبلہن او بعدہن شیئاً؟ قال افترض اللہ علی عباده صلاتی خمس فحلف النبی لایزید علیہ شیئاً ولا ینقص منه شیئاً، قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان صدق عیسیٰ بن ماری، سنن نسائی، باب کم فرضت فی الیوم واللیلۃ؟ ۱۲

۲۔ (ج ۱ ص ۲۰۱) باب فمیں لم یوتر ۱۲ مرتب غنی عنہ

۳۔ و ذکر فی البدائع وغیرہ ان یوسف بن خالد اسمعی من اعیان فقہار البصرۃ (شیخ الشافعی) سأل ابا حنیفہ عن الوتر فقال (اجاب) انه واجب، فقال له، کفرت یا ابا حنیفہ، فلما منه انه یقول فریفة۔ فقال ابو حنیفہ آہولنی الکفارک ایای وانا اعرف الفرق بین الفرض والواجب کفرک ما بین السماء والارض، ثم بین الفرق بینہما فاعتذر الیہ وحلّ عندہ لتعلم اہ کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۱۲) باب ما جاز فی فصل الوتر ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

البتہ بعض جزوی مسائل میں اس اختلاف کا اثر ظاہر ہوتا ہے، مثلاً وتر علی الراحہ کا مسئلہ جس کی تفصیل انشا اللہ آگے مستقل باب کے تحت آئے گی۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بَاب مَا جَاءَ فِي الْوُتْرِ بِسَبْعٍ

یہاں سے امام ترمذیؒ نے متعدد ابواب تعداد رکعات وتر کے بیان کے لئے قائم فرمائے ہیں۔ تفصیل میں جانے سے پہلے واضح رہے کہ احادیث میں لفظ ”ایتار“ دو معنی کے لئے استعمال ہوا ہے۔ ایک صرف ”وتر“ کے لئے اور دوسرے پوری ”صلوۃ اللیل“ کے لئے۔

روایات ایتار اور ان میں تطبیق

پھر واضح رہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عبد وتر کے بارے میں روایات بہت مختلف ہیں اور ایک لکعت سے لیکر سترہ رکعات تک کا ذکر روایات میں آیا ہے۔

۱۔ ایک سے لیکر تیرہ تک کی روایات کیلئے دیکھئے مشن نسائی (ج ۱ ص ۲۳۸ تا ۲۵۱) کتاب قیام اللیل و تطوع النہار، باب کیف الوتر بواحدة و باب کیف الوتر بثلاث و باب کیف الوتر بخمس و باب کیف الوتر بسبع و باب کیف الوتر بتسبع و باب کیف الوتر باحدى عشرة رکعة و باب کیف الوتر بثلاث عشرة رکعة۔

احقر مرتب کو ”ایتار بخمس عشرة رکعة“ یا ”ایتار بسبع عشرة رکعة“ کی روایات تلاش بسیار کے باوجود نہ مل سکیں۔ البتہ حافظ ابن حجرؒ التلخیص الجیر (ج ۲ ص ۱۴، باب صلوۃ التطوع) میں امام رافعیؒ کے قول ”لم یقل زیادة علی ثلاث عشرة (رقم ۵۱۴) کے تحت لکھتے ہیں: ”کأنه اخذ من رواية ابی داؤد الماضیة عن عائشةؓ“ و لا باکثر من ثلاث عشرة“ و فیہ نظر ففی حواشی المنذری قبیل اکثر ما روى فی صلوۃ اللیل سبع عشرة و ہی عدد رکعات الیوم واللیل و روى ابن حیان و ابن المنذر و الحاکم من طریق عراک عن ابی ہریرۃ مرفوعاً ”وتر و ایتار بخمس او بسبع او تسع او باحدى عشرة او باکثر من ذالک اتمی۔“ حافظ کے اس کلام سے ثابت ہوا کہ ایتار کے بارے میں سترہ رکعات تک کا ذکر روایات میں آیا ہے واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف کان اللہ لہ و ہولہ۔

علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم میں ان روایات کے درمیان بہترین طریقہ پر تطبیق دی ہے ، وہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول یہ تھا کہ آپ صلوٰۃ اللیل کا افتتاح رکعتین خفیفین سے فرماتے تھے (جو تہجد کے مبادی میں سے ہوتی تھیں) اس کے بعد آٹھ طویل رکعتیں اور فرماتے تھے (آپ کی اصل صلوٰۃ تہجد ہی رکعتیں ہوتی تھیں) پھر تین رکعتیں وتر کی پڑھتے تھے پھر دو رکعت نفل بیٹھ کر اور فرماتے تھے (جو وتر کی توابع میں سے ہوتی تھیں) اس کے بعد طلوع فجر کے ساتھ دو رکعتیں سنت فجر اس طرح کل سترہ رکعتیں ہو جاتی ہیں ، حضرات صحابہؓ نے جس وقت ان تمام رکعتوں کو بیان کرنا چاہا تو انہوں نے یہ کہہ دیا کہ ”اوشعس سبع عشر رکعة“ پھر بعض اوقات بعض حضرات نے سنن فجر کو خارج کر دیا کیونکہ وہ درحقیقت صلوٰۃ اللیل نہ تھی اس لئے انہوں نے کہا ”اوشعس خمس عشر رکعة“ پھر بعض حضرات نے شروع کی رکعتین خفیفین کو اور وتر کے بعد کی نفلوں کو ساقط کر کے

۱۔ (ج ۲ ص ۲۸۸) فی شرح باب صلوٰۃ اللیل و عدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اللیل الخ ۱۲ مرتب عن عائشہ عنہ
 ۲۔ کما فی روایۃ عائشہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۳۷) باب الوتر ، قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قام من اللیل افتتح صلوٰۃ بربعتین خفیفین ثم صلی ثمان رکعات ثم وتر ۱۲ مرتب
 ۳۔ پچھلے حاشیہ میں حوالہ ذکر کر دیا گیا اور آگے بھی آ رہا ہے ۱۲ مرتب

۴۔ کما فی روایۃ عائشہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۳۷) باب الوتر ، قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قام من اللیل افتتح صلوٰۃ بربعتین خفیفین ثم صلی ثمان رکعات ثم وتر ۱۲ مرتب
 ۵۔ کما فی روایۃ عائشہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۳۷) باب الوتر ، قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قام من اللیل افتتح صلوٰۃ بربعتین خفیفین ثم صلی ثمان رکعات ثم وتر ۱۲ مرتب

۶۔ کما فی روایۃ عائشہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۳۷) باب الوتر ، قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قام من اللیل افتتح صلوٰۃ بربعتین خفیفین ثم صلی ثمان رکعات ثم وتر ۱۲ مرتب
 ۷۔ کما فی روایۃ عائشہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۳۷) باب الوتر ، قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قام من اللیل افتتح صلوٰۃ بربعتین خفیفین ثم صلی ثمان رکعات ثم وتر ۱۲ مرتب
 ۸۔ کما فی روایۃ عائشہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۳۷) باب الوتر ، قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قام من اللیل افتتح صلوٰۃ بربعتین خفیفین ثم صلی ثمان رکعات ثم وتر ۱۲ مرتب

۹۔ کما فی روایۃ عائشہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۳۷) باب الوتر ، قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قام من اللیل افتتح صلوٰۃ بربعتین خفیفین ثم صلی ثمان رکعات ثم وتر ۱۲ مرتب
 ۱۰۔ کما فی روایۃ عائشہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۳۷) باب الوتر ، قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قام من اللیل افتتح صلوٰۃ بربعتین خفیفین ثم صلی ثمان رکعات ثم وتر ۱۲ مرتب
 ۱۱۔ کما فی روایۃ عائشہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۳۷) باب الوتر ، قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قام من اللیل افتتح صلوٰۃ بربعتین خفیفین ثم صلی ثمان رکعات ثم وتر ۱۲ مرتب
 ۱۲۔ کما فی روایۃ عائشہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۳۷) باب الوتر ، قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قام من اللیل افتتح صلوٰۃ بربعتین خفیفین ثم صلی ثمان رکعات ثم وتر ۱۲ مرتب

۱۳۔ کما فی روایۃ عائشہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۳۷) باب الوتر ، قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قام من اللیل افتتح صلوٰۃ بربعتین خفیفین ثم صلی ثمان رکعات ثم وتر ۱۲ مرتب

سُنن فخر کو شمار کرتے ہوئے ”اوتر ثلاث عشرة رکعة“ کہہ دیا۔ اور بعض حضرات نے شروع کی رکعتیں خفیفین اور وتر کی بعد کی نفلوں کو ساقط کرنے کے ساتھ ساتھ فجر کی سنتوں کو بھی خارج کر دیا تو انہوں نے ”احدی عشرة رکعة“ کہہ دیا۔ پھر آخر عمر میں جب آپ کا جسم مبارک بھاری ہو گیا تو آپ نے بعض اوقات تہجد کی چھ رکعتیں پڑھیں اور وتر کی تین رکعتیں ان کے ساتھ ملکر کل نو رکعات ہو گئیں، بعض حضرات نے اس زمانہ کا عمل روایت کر دیا اور کہا ”اوتر تسع“ پھر بعض اوقات آپ نے مزید کمی کی اور تہجد کی صرف چار رکعات پڑھیں اس زمانے

۱۔ کافی روایت ام سلمہؓ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ”یوتر بثلاث عشرة رکعة فلما کبر وضعف اوتر تسع“ (نسائی ج ۱ ص ۲۵۱، باب الوتر بثلاث عشرة رکعة) اور ”ایتر بثلاث عشرة رکعة“ سے متعلقہ توجیہ مذکورہ فی المتن کی تائید صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۵، باب صلوة اللیل الخ) میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہوتی ہے وفسرنا فیہ: ”کانت صلوة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اللیل عشر رکعات ویوتر بسجدة (ای رکعة مضمومة الی شفعتها فان صلوة اللیل کلها انما ہی مثنی مثنی والوتر فی الحقیقة یس ای رکعة الاخيرة من الثلاث) ویرکع رکعتی الفجر فتک ثلاث عشرة رکعة“ رشید اشرف وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرۃ ۲۔ دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۱۳۹، باب الوتر) نیز حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: ما کان رای رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدى عشرة رکعة یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنہن وطلہن ثم یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنہن وطلہن ثم یصلی ثلاثاً الخ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۲، باب صلوة اللیل و عدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ) ۱۲ مرتب غفر اللہ لہ ولوالدیہ۔

۳۔ ”اوتر تسع“ جیسا کہ پیچھے حاشیہ میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت گزری ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوتر بثلاث عشرة رکعة فلما کبر وضعف“ (نسائی ج ۱ ص ۲۵۱، باب الوتر بثلاث عشرة رکعة)۔ ”اوتر تسع“ سے متعلقہ توجیہ پر حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت وال ہے جو صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۱) باب صلاة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ودعائه باللیل کے تحت مروی ہے ”انہ رقد عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاستیقظ (ای النبی صلی اللہ علیہ وسلم) فتسوک وتوضأ وھو یقول ان فی خلق السموات والارض واختلاف اللیل والنهار لآیات لا اول الا بالباب۔ فقرأ ہولاء الآیات حتی ختم السورة ثم قام فصلى رکعتین فاطال فیہما القيام والركوع والسجود ثم انصرف فنام حتی نفع ثم فعل ذلک ثلاث مرات ست رکعات کل ذلک یتاک وتوضأ ویقرأ ہولاء الآیات ثم اوتر بثلاث الخ رشید اشرف رزقہ اللہ علما نافعا

کا عمل ” اوتر سبع “ کے الفاظ سے بیان کیا گیا۔

ہم شروع میں بیان کر چکے ہیں کہ روایات میں ایتار صرف صلوٰۃ الوتر کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے اور پوری صلوٰۃ اللیل کے معنی میں بھی۔ اس کے بعد واضح ہے کہ مبحث عنہا تمام روایات (مذکورہ بالا) میں ایتار سے مراد پوری صلوٰۃ اللیل ہے، البتہ جن روایات میں ” اوتر خمس “ آیا ہے ان میں ایتار سے صرف صلوٰۃ الوتر مراد ہے اور اس میں بعد کی دو نفلوں کو بھی وتر کا تابع بنا کر اس کے ساتھ شامل کر دیا گیا اور ” اوتر ثلاث “ کی روایت اپنی حقیقت پر محمول ہے جبکہ ” اوتر بواحدة “ کا مطلب یہ ہے کہ آپ نماز تہجد دو دو رکعتیں کر کے پڑھتے رہتے تھے اور جب وتر کا وقت آتا تو آپ دو رکعتوں کے ساتھ ایک رکعت مزید شامل کر لیتے تھے، نہ یہ کہ تنہا ایک رکعت پڑھتے تھے، اس طرح تمام روایات میں بہترین تطبیق ہو جاتی ہے۔

بحث فی ان الوتر ثلاث رکعات

وتر کی تعداد رکعات کے بارے میں اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وتر ایک سے دیکر

۱۰ تک ہے۔ روایۃ عائشہؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یوتر بتسع رکعات ثم یصلی رکعتین وہو جالس فلما ضعف ” اوتر بسبع رکعات “ (نساء ۱ ج ص ۲۵۰) باب کیف الوتر تسع۔ ” اوتر سبع “ سے متعلقہ توجیہ پر حضرت عائشہؓ کی ایک دوسری روایت دال ہے ” ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا صلی العشاء دخل المنزل ثم صلی رکعتین ثم صلی بعدہما رکعتین اطول منہما ثم اوتر بثلاث لا یفصل بینہن (قال النبیوی) رواہ احمد باسناد یعتبر بہ، آثار السنن (ص ۱۶۲) باب الوتر بثلاث رکعات ۱۲ مرتب غنی عنہ۔ مرن امام شافعیؒ نے رکعت واحد سے وتر کے جواز پر زور دیا ہو جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک وتر برکعت جائز تو ہے لیکن انتہائی مرجوح ہو بلکہ مؤطاً امام مالکؒ کی عبارت سے تو یہ پتہ چلتا ہے کہ وتر برکعت ان کے نزدیک درست ہی نہیں چنانچہ مؤطاً (ص ۱۱۰) باب الامر بالوتر میں حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کے بارے میں مروی ہے ” کان یوتر بعد العتمۃ بواحدة “ اس کے بعد امام مالکؒ کا قول مذکور ہے ” ولیس علی ہذا العمل عندنا وکن، دنی الوتر ثلاث “ جہاں تک امام احمد بن حنبلؒ کا تعلق ہے ان کی ایک روایت اگرچہ شافعیہ کے مطابق ہے لیکن علامہ بنوریؒ نے معارف السنن (ج ۴ ص ۲۲۰) میں نقل کیا ہے کہ انکی ایک روایت حنفیہ کے مطابق ہے فلم یبق فی الائمة الاربعۃ الا ان شافعیؒ فی الحکمزم علی الایثار برکعت۔ رشید اشرف سیفی کان اللہ لا وہولہ۔

حدیث مروی ہے ” قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ فی الوتر بسبع اسم ربک الاعلیٰ وقل یا ایہا الکفرون وقل هو اللہ احد فی رکعة رکعة “

۴۔۔۔ ” باب ماجاء فیہا یقرأ فی الوتر “ ہی کے تحت حدیث مروی ہے ” عن عبد العزیز ابن جریج قال سألت عائشة رضی اللہ عنہا شیء کان یوتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم؟ قالت کان یقرأ فی الاولیٰ بسبع اسم ربک الاعلیٰ فی الثانیة بقل یا ایہا الکافرون فی الثالثة بقل هو اللہ احد والمعوذتین ۔

۵۔۔۔ سنن ابی داؤد میں عبد اللہ بن ابی قیس سے مروی ہے ” قال قلت لعائشةؓ بکم کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوتر؟ قالت کان یوتر باربع وثلاث وست و ثلاث وثمان وثلاث وعشر وثلاث ولم یکن یوتر بانقص من سبع ولا بالاکثر من ثلاث عشرة “ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رکعات تہجد کی تعداد تو بدلتی رہتی تھی لیکن وتر کی رکعات کی تعداد میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی تھی بلکہ ان کی تعداد ہمیشہ تین ہی ہوتی تھی ۔ یہ تمام احادیث وتر کی تین رکعات پر صریح ہیں پھر جہاں تک ائمہ ثلاثہ کے دلائل کا

لے (ج ۱ ص ۸۶) ۱۲ م لے (ج ۱ ص ۱۹۳) باب فی صلاة اللیل ۱۲ م
۳۔ تین رکعات وتر کی ایک دلیل ” بیوت ابن عباس فی بیت خالته “ کا واقعہ بھی ہے جو پیچھے حاشیہ میں بھی گزر چکا ہے جس میں وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صلاة اللیل کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں ” قام فصلی رکعتین فاطال فیہما القيام والركوع والسجود ثم انصرف فنام حتى نفخ ثم فعل ذالک ثلاث مرات ست رکعات کل ذالک یستاک و یتوضأ ویقرأ بالآیات ثم اوتر بثلاث “ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۱) باب صلوة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ودعاء باللیل نیز ایک روایت (جو پیچھے بھی گزر چکی ہے اور) جو عن الحسن عن سعد بن ہشام عن عائشةؓ کے طریق سے مروی ہے ” ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا صلی العشاء دخل المنزل ثم صلی رکعتین ثم صلی بعدہما رکعتین اطول منہما ثم اوتر بثلاث لا یفصل بینہن ۔ رواہ احمد باسناد یحییٰ بن زبیر ، آثار السنن (ص ۱۶۲) باب الوتر بثلاث رکعات ۔

مذکورہ دونوں روایات جہاں وتر کی تین رکعات پر دلالت ہیں وہیں اس بات کی بھی دلیل ہیں کہ وتر کی تینوں رکعات ایک سلام کے ساتھ ہیں نہ کہ دو سلاموں کے ساتھ ۔ ان کے علاوہ بھی اور بہت سی روایا حنفیہ کی دلیل ہیں جنہیں طوالت کے خوف سے ترک کیا جاتا ہے ۔ ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہ وجعل عقباء خیرا من دنیاہ ۔

تعلق ہے ان کا جواب یہ ہے کہ روایات میں ”ایتار بس رکعة“ سے لیکر ”ایتار بثلاث عشرة رکعة“ (بلکہ ایتار سبع عشرة رکعة) ”کما مر“۔ م) تک ثابت ہے۔ لہذا جن روایات میں ”ایتار بتسع“ یا ”ایتار باحدى عشرة“ یا ”ایتار بثلاث عشرة رکعة“ وارد ہوا ہے ان سب میں ائمہ ثلاثہ یہ تاویل کرنے پر مجبور ہیں کہ یہاں ایتار سے مراد پوری صلاۃ اللیل ہے جس میں تین رکعات وتر کی ہیں اور باقی تہجد کی چنانچہ امام ترمذیؒ نے امام اسحاق بن راہویہؒ کا قول نقل کیا ہے ”معنی ماری“ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یوتر بثلاث عشرة“ قال راہی (اسحاق) انما معناه انه کان یصلی من اللیل ثلاث عشرة رکعة مع الوتر فنسبت صلاۃ اللیل الی الوتر۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ جو توجیہ ائمہ ثلاثہ نے تیرہ، گیارہ اور نو رکعات والی احادیث میں کی ہو وہی توجیہ ہم سات والی حدیث میں بھی کرتے ہیں یعنی ان سات میں سے چار رکعات تہجد کی تھیں اور تین رکعات وتر کی کما بیتنا فی ما سبق۔

البتہ حنفیہ کی اس توجیہ پر حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے انکال پیدا ہو جاتا ہے جو ترمذیؒ میں مروی ہے ”قالت كانت صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم من الليل ثلاث عشرة ركعة يوتر من ذلك بخمس لا يجلس في شيء منهم الا في اخرهن“ اس سے پانچ رکعتیں ایک سلام بلکہ ایک قعدہ کے ساتھ معلوم ہوتی ہیں۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دراصل ان میں تین رکعات وتر کے ساتھ دو رکعتیں نفل کی شامل ہیں اور ”لا يجلس“ سے جلوس طویل کی نفی ہے جو دعاء و ذکر کیلئے ہونفس قعدہ کی نہیں چنانچہ معمول یہی ہے کہ دعاء و تر کے بعد نہیں کی جاتی بلکہ نفلوں کے بعد کی جاتی ہے۔

دوسرا جواب حضرت علامہ عثمانیؒ نے فتاۃ المسلمین میں دیا ہے، وہ یہ کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ”ما كان یصلی شیئاً من هذه الصلوة جالساً الا الركعتین الاخیرتین

۱۔ (ج ۱ ص ۸۶) باب ما جاء فی الوتر بخمس و اخرجه مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلاۃ اللیل و عدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اللیل الخ ۱۲ مرتب غنی عنہ

۲۔ لہذا اس میں ہماری مذکورہ بالا تاویل نہیں چل سکتی اس لئے کہ اس میں صلاۃ اللیل اور وتر بخمس رکعات کو صراحت کے ساتھ علیحدہ بیان کیا گیا ہے ۱۲ مرتب غنی عنہ

۳۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۳ ص ۱۸۷ و ۱۸۸) ۱۲ م

۴۔ (ج ۲ ص ۲۹۱) باب صلاۃ اللیل الخ۔

فانہ کان یصلیہما جالساً یہ توجیہ زیادہ بہتر ہے ۲

اس حدیث کی ایک توجیہ یہ بھی کی گئی ہے کہ یہاں جلوس سے مراد جلوس تسلیم ہے اور مطلب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جلوس تو فرماتے تھے لیکن سلام صرف پانچویں رکعت میں پھیرتے تھے،

۳ علامہ عثمانیؒ کے کلام کی روشنی میں اس توجیہ کی مزید وضاحت یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وتر کے بعد کی نفلیں اور بعض اوقات وتر سے قبل کی صلاۃ اللیل بیٹھ کر ادا فرماتے تھے اور قیام فی الصلوۃ کے بجائے قعود فی الصلوۃ کو اختیار فرماتے تھے چنانچہ رکعتین بعد الوتر کا ”جالساً“ پڑھنا نسائی (ج ۱ ص ۲۵۲) کتاب قیام اللیل و تطوع النہار، باب اباتۃ الصلوۃ بین الوتر و بین رکعتی الفجر میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ثابت ہے فرماتی ہیں ”کان یصلی ثلاث عشرة رکعة، تسع رکعات قائماً یوتر فیہا و رکعتین جالساً اذا اراد ان یرکع قام ف رکع وسجد و یفعل ذالک بعد الوتر الخ اور بعض اوقات صلاۃ اللیل کا ”جالساً“ پڑھنا حضرت عائشہؓ کی ایک اور روایت سے ثابت ہے جو صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۰) ابواب تقصیر الصلاۃ باب اذا صلی قاعداً ثم صح او وجد خفۃ ثم مابقی (لم تر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی صلاۃ اللیل قاعداً قط حتی آسن فکان یقرأ قاعداً حتی اذا اراد ان یرکع قام الخ ان دونوں روایتوں کے مجموعہ سے معلوم ہوا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وتر کے بعد کی دو نفلیں اور بعض اوقات صلاۃ اللیل بھی جالساً ادا فرماتے تھے۔

اب یہ سمجھئے کہ ”خمس رکعات“ والی مجوٹ عنہا روایت میں حضرت عائشہؓ یہ بتلانا چاہتی ہیں کہ قعود جس کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بعض اوقات قیام کی جگہ اختیار فرماتے تھے پانچ رکعتوں (وتر کی تین اور نفل کی دو) میں سے صرف آخر کی رکعتوں میں ہوتا تھا یعنی وتر کے بعد کی نفلیں تو آپؐ جالساً ادا فرماتے تھے لیکن رکعات وتر قیام ہی کے ساتھ ادا فرماتے تھے ”لان الوتر لا یجوز القعود فیہ للقادر علی القیام“ گویا ”خمس رکعات“ کے قعودوں اور سلام کا انکار متصور نہیں بلکہ اس کا اظہار پیش نظر ہے کہ رکعات وتر آپؐ ”قائمًا“ ہی ادا فرماتے تھے نہ کہ ”جالساً“ ۴ رشید اشرف سیفی

۵ البتہ امام شافعیؒ نے اپنی مسند (۳/۱۲۴) میں ایک روایت نقل کی ہے ”اخبرنا عبد المجید عن ابن جریج عن ہشام بن غزوۃ عن ابیہ عن عائشہؓ فرمواً کان یوتر بخمس رکعات لا یجلس ولا یسلم الا فی الآخرة منہن اھ علامہ ظہر احمد عثمانیؒ اس کے رواۃ کے بارے میں لکھتے ہیں ”رجالہ رجال البیضاء الا ان البخاری لم یخرج لعبد المجید و ہولتۃ اخرج لہ مسلم وغیرہ علائق (۶ ص ۲۴) باب الایتار بثلاث موصولہ وعدم الفصل بینہن بالسلام۔ اس حدیث کو اگر اس کے ظاہر مجہول کیا جائے تو (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

لیکن اگر اس توجیہ کو اختیار کیا جائے تو اس کے مطابق یہ کہنا پڑے گا کہ وتر کی تین رکعتیں اور بعد کی دو نفلیں ایک سلام کے ساتھ پڑھی جاسکتی ہیں حالانکہ یہ حنفیہ کا مسلک نہیں۔

صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ سے سعد بن ہشام کی روایت بھی حنفیہ کے مسلک اور ان کی توجیہ پر فٹ نہیں ہوتی وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے پوچھا "یا اُمّ المؤمنین انبشینی عن وتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقالت کنا نعدّ له سواکه و طهوره فیبعثه اللہ ما شاء ان یبعثه من اللیل فیستوی و یتوضأ و یصلی تسع رکعات لا یجلس فیہا الا فی الثامنة فیذکر اللہ و یحمدہ و یدعوہ ثم ینہض ولا یسلم ثم یقوم و یصلی التاسعة ثم یقعد فیذکر اللہ و یحمدہ و یدعوہ ثم یسلم تسلیماً یُتمّناً۔ ثم یصلی رکعتین بعد ما یسلم و هو قاعد فتلك احدى عشرة رکعة یا بنتی"۔

یہ حدیث اپنے ظاہر کے اعتبار سے بہت مشکل ہے اس لئے کہ اس کا تقاضا یہ ہے کہ آٹھ رکعات میں تعدہ صرف آٹھویں رکعت پر ہو نیز نماز تہجد اور وتر کے درمیان سلام کا فاصلہ نہ ہو۔

اس کا مطلب یہ ہو گا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پانچ رکعات میں سے صرف آخری رکعت میں جلوس فرماتے تھے اور اسی میں سلام پھیرتے تھے اور باقی رکعات میں سے کسی بھی رکعت میں نہ جلوس ہوتا تھا اور نہ سلام۔ اس معنی کے لحاظ سے مذکورہ بالا دونوں توجیہوں کی تردید ہو جائے گی اس لئے کہ پہلی توجیہ کا مدار اس بات پر تھا کہ "لا یجلس" سے مراد وتر کے بعد کے جلوس طویل کی نفی ہے نہ کہ نفس جلوس و سلام کی، اور دوسری توجیہ میں بھی جلوس و سلام کو ثابت مانتے ہوئے، حدیث کا مطلب یہ بیان کیا گیا تھا کہ "جالسا" وتر پڑھنے کی نفی مراد ہے لہذا مسند امام شافعیؒ کی روایت "لا یجلس ولا یسلم الا فی الآخرة منہن" سے دونوں کی تردید ہو جائے گی، البتہ مسند شافعیؒ کی مذکورہ روایت کے اگر یہ معنی لئے جائیں "لا یجلس جلوس التسلیم ولا یسلم الا فی الآخرة منہن" تو اس سے متن میں آگے آنے والی تیسری توجیہ کی تائید ہوگی چنانچہ علامہ عثمانی اعلاہ السنن (ج ۶ ص ۴۴) میں اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں "وہی تویذ تاویل نفی القعود بقعود فیہ التسلیم اھ واللہ اعلم و علمہ اتم واحکم ۱۲ رشید اشرف تجاوز اللہ عن زلہ و معائبہ۔"

حاشیہ صفحہ ۱۷۱ ص ۱۶۱ (ج ۱ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) باب صلاة اللیل الخ نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۵۰)

باب کیف الوتر بتسع ۱۲ مرتب عنی عنہ

علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم میں حنفیہ کی طرف سے یہ توجیہ ذکر کی ہے کہ دراصل ان گیارہ رکعتوں میں چھ رکعتیں تہجد کی، تین رکعتیں وتر کی اور دو رکعتیں وتر کے بعد کی بیان کرنا مقصود ہیں اور ”لا یجلس فیہا الا فی الثامنة“ میں مطلق جلوس کی نفی نہیں ہے بلکہ ایسے جلوس کی نفی ہے جس کے بعد سلام نہ ہو اور مطلب یہ ہے کہ آٹھ رکعات سے پہلے پہلے آپ ہر جلوس پر سلام پھیرتے تھے البتہ آٹھویں رکعت پر آپ صرف جلوس فرماتے اور سلام کے بغیر نویں رکعت کے لئے کھڑے ہو جاتے جو وتر کی تیسری رکعت ہوتی پھر وتر ختم کر کے آپ دو رکعت نفل ادا فرماتے۔ اس توجیہ کے بعد یہ حدیث بھی حنفیہ کے مسلک پر منطبق ہو جاتی ہے اور اس توجیہ کے بغیر کوئی چارہ بھی نہیں ہے

۱۷ (ج ۲ ص ۳۰۳) باب صلوٰۃ اللیل الم ۱۲ مرتب

۱۸ علامہ عینیؒ نے بھی اس روایت کی ایک تہ جیہ کی ہر عمدہ ج ۷ ص ۸ قبل باب صلوٰۃ اللیل وہ یہ کہ سائل کا سوال صلوٰۃ وتر متعلق تھا نہ کہ صلوٰۃ اللیل سے، اس لئے حضرت عائشہ صدیقہؓ نے بھی مقصود کو پیش نظر رکھ کر اختصار سے کام لیا اور وتر کے جلوس و سلام کو تو ذکر کیا اور بقیہ رکعات کے جلسات و سلام کو نظر انداز کر دیا اور نہ ان کا مقصد صلوٰۃ اللیل کے جلسات و سلام کا انکار نہیں بلکہ اس کا بیان مقصود ہے کہ صلوٰۃ اللیل و وتر کے مجموعہ میں سے آٹھویں رکعت جو وتر کی دوسری رکعت ہوتی تھی اس میں آپ جلوس مع التسلیم نہ فرماتے تھے بلکہ اس کے ساتھ ایک رکعت ملا کر تین رکعات وتر پوری کر لیا کرتے تھے گویا دوسری بہت سی احادیث کی طرح اس حدیث میں بھی رکعتیں وتر پر سلام نہ پھیرنے کو بیان کیا جا رہا ہے چنانچہ دوسری روایت میں سعد بن ہشام ہی حضرت عائشہؓ سے نقل کرتے ہیں ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یسلم فی رکعتی الوتر“ (انسائی ج ۱ ص ۲۴۸) باب کیف الوتر بثلاث۔

ابوداؤد (ج ۱ ص ۱۹۰، باب فی صلوٰۃ اللیل) میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”کان یوتر بثمانی رکعات لا یجلس الا فی الثامنة ثم یقوم فیصلی رکعة اخرى لا یجلس الا فی الثامنة والتاسعة ولا یسلم الا فی التاسعة ثم یصلی رکعتین وہو جالس فتلك احدى عشرة رکعة یا بنی“ علامہ ظفر احمد عثمانیؒ نے بھی اس روایت اور اس جیسی دوسری روایات کے بارے میں ایک اچھی توجیہ کی ہے چنانچہ اس جیسی احادیث کا انہوں نے یہ مطلب بیان کیا ہے ”لا یقعد القعود الطویل ولا یسلم بالجہر والشدة حتی یقعد فی الثامنة فیطیل القعود ولا یسلم ثم یصلی التاتیة ثم یسلم تسلیمة شدیة ولا یلزم منه ترک السلام علی السادسة ولا ترک القعود علی کل رکعتین کم لا یخفی بل غایة ما لزم منه ترک القعود الطویل والسلام الشدید“

کیونکہ خود حضرت عائشہؓ سے بکثرت ایسی روایات منقول ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ آپ ہر دو رکعت

قبل الثامنة والتاسعة (اعلارسن ج ۶ ص ۴۴، باب الايتار بثلاث موصولة الخ) جس کا حاصل یہ ہوا کہ اس جیسی روایات میں دوسری رکعت پر جلوس و سلام کی نفی نہیں بلکہ یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم آٹھ رکعت سے قبل قعدہ طویلہ نہیں فرماتے تھے اگرچہ قعدہ غیر طویلہ کے ساتھ سلام پھیر دیا کرتے تھے البتہ آٹھویں رکعت میں قعدہ طویلہ فرماتے اور سلام پھیرے بغیر کھڑے ہو جاتے پھر نویں رکعت پڑھ کر خوب زور سے اس قدر بلند آواز کے ساتھ سلام پھیرتے کہ اس سے قبل کی کسی رکعت پر اتنی شدت کے ساتھ سلام نہ پھیرا ہوتا۔

علامہ عثمانیؒ کی توجیہ کے پہلے جزر (کہ آپ آٹھویں رکعت سے پہلے قعدہ طویلہ نہیں فرماتے تھے) کی تائید روایت مسلم (ج ۱ ص ۲۵۶) کے جملہ ”ويعلى تسع ركعات لايجلس فيها الا في الثامنة فيذكر الله ويحسده ويدعو ثم ينهض ولا يسلم“ سے ہوتی ہے اور دوسرے جزر (کہ لایسلم سے سلام بالشدة کی نفی ہے نہ کہ نفس سلام کی) کی تائید ابوداؤد (ج ۱ ص ۱۹۰، باب صلاة الليل) کی ایک دوسری روایت (جو خود صاحب توجیہ نے بھی نقل کی ہے) کے جملہ ”وسلم تسليمه واحدة شديدة يكاد يوقظ أهل البيت من شدة تسيمه“ سے ہوتی ہے علامہ عثمانیؒ اپنی توجیہ کے بارے میں لکھتے ہیں ”ولوحملنا الروايات كلها على ظاهرها لكان العمل بانقول (ای یہذا التوجيه الذي ذكرنا) والاخذ به الزم وادقم لاسيما والروايات الفعلية في كيفية صلاته صلى الله عليه وسلم بالليل مختلفة جداً لاسيما ما روتہ عائشہؓ فانها كثيرة الاختلاف بحيث يصعب الجمع بينها كما لا يخفى على من تأمل فيما ذكرنا وتنتج الاحاديث بطرقها والفاظها“ (اعلارسن ج ۶ ص ۴۵۳) رشید ثروت غفر اللہ لہ۔ مثلاً حضرت عائشہؓ کی یہ روایت ”ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا صلى العشاء دخل المنزل ثم صلى ركعتين ثم صلى بعدهما ركعتين اطول منهما ثم اوتر بثلاث لا يفضل بينهما“ رواہ ۱۔ ماسناد يعقوب بن ابي اسحق (ص ۱۶۲) باب الوتر بثلاث ركعات۔

نیز حضرت عائشہؓ ایک طویل حدیث مرفوعہ میں فرماتی ہیں ”وكان يقول (ای النبی صلی اللہ علیہ وسلم) فی کل رکعتین التحية“ رواہ مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۹۴) باب ما یصح صفة الصلوة وما یفتتح به الخ نیز حضرت ابن عمرؓ کی مرفوعہ روایت میں ہے ”صلوة الليل مثني مثني“ ترمذی (ج ۱ ص ۸۴) باب ما جاء ان صلوة الليل مثني مثني۔ ان جیسی تمام روایات اس بات پر دال ہیں کہ حضرت عائشہؓ سے سہین ہشام کی ”لایجلس فیہا الا فی الثامنة“ والی روایت اپنے ظاہر پر محمول نہیں ہے۔ واللہ اعلم وعلماؤہم واحکم ۲ مرتب عنہ

پر بیٹھے اور سلام بھرتے اور آخر میں تین رکعات بطور وتر ادا فرماتے تھے۔ واللہ اعلم

بحث فی ان الثلاث موصولة بسلام واحد

یہاں تک تین رکعات وتر کا مسئلہ صاف ہو گیا اب یہ مسئلہ رہ جاتا ہے کہ یہ تین رکعات ایک سلام کے ساتھ تھیں یا دو سلاموں کے ساتھ۔ حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ یہ تینوں رکعات ایک ہی سلام کے ساتھ تھیں جس کی دلیل یہ ہے کہ تثلیث وتر کی جو روایات اوپر ذکر کی گئی ہیں ان میں کہیں دو سلاموں کا ذکر نہیں۔ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول دو سلاموں کے ساتھ تین رکعتیں پڑھنے کا ہوتا تو یہ ایک غیر معمولی بات ہوتی اور حضرات صحابہ کرامؓ اس کی تفصیل ضرور بیان فرماتے لہذا چونکہ روایات میں دو سلاموں کا ذکر نہیں اس لئے یہی کہا جائے گا کہ آپ یہ تین رکعتیں

۱۔ روایات ایتار کے بارے میں حنفیہ کی توجیہ پر حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی روایت سے بھی انکال ہوتا ہے جو سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۴۹، باب ذکر الاختلاف علی الزہری فی حدیث ابی ایوبؓ فی الوتر تحت باب کیف الوتر بثلاث) میں مروی ہے ”عن ابی ایوبؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الوتر حق فمن شاء اوتر بسبع ومن شاء اوتر بخمس ومن شاء اوتر بثلاث ومن شاء اوتر بواحدة“ اس حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ وتر پڑھنے والے کو ایک سے لیکر سات رکعات تک وتر پڑھنے کا اختیار حاصل ہے اس حدیث میں ”وتر بواحدة“ میں یہ توجیہ نہیں چل سکتی کہ ماقبل کے شفع میں ایک رکعت ملا کر تین رکعات وتر مکمل کر لی جائیں اس لئے کہ حنفیہ کی توجیہ کی روشنی میں ”وتر بواحدة“ کا مطلب ہوگا ”وتر بثلاث“ حالانکہ ”وتر بثلاث“ کو اس حدیث میں مستقلاً ذکر کیا گیا ہو اور دونوں (وتر بواحدة اور وتر بثلاث) کا تقابل اس پر دال ہو کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا غیر ہے۔

امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۴۲، باب الوتر) میں اس کا جو جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث سے جو تخییر سمجھ میں آرہی ہو امت محمدیہ کا اجماع اس کے خلاف ہے۔ ”فلما اجماع علی نسخ ہذا“ اس اجماع کی تفصیل ہم انشاء اللہ آگے ذکر کریں گے ”ارشید اشرف

۲۔ البتہ مستدرک حاکمؒ میں حضرت عائشہ کی ایک روایت جو شبابہ بن سوار کے طریق سے مروی ہو، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم دو رکعت پر سلام پھیر کر ایک رکعت سے ایتار فرماتے تھے چنانچہ روایت کے الفاظ یہ ہیں ”کان یوتر بركعة وکان یتکلم بین الکرعتین والركعة“ معارف ابن

معمول کے مطابق نماز معسر کی طرح ایک ہی سلام کے ساتھ ادا فرماتے

(ج ۴ ص ۲۶۴) فی شرح باب ماجاء فی الوتر علی الراحلة تحت عنوان ”خاتمة بحث الوتر“ — علامہ بنوریؒ نے اس روایت سے متعلق حضرت کشمیریؒ کا قول نقل کیا ہے ”ومن العجیب ان الشافعیہ لم یستدلوا بہ و الحدیث قوی والحقیقہ لم یوجہوا الی جوابہ وبہ مشکل وقد مکثت نحو اربع عشرة سنة اتفکرفیہ ثم سنخ لی جواب یسقی دیکفی“

حضرت کشمیریؒ کا یہ جواب علامہ بنوریؒ نے معارف السنن (ج ۴ ص ۲۰۳) میں باب ماجاء فی الوتر بخش کی شرح کے تحت ذکر کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث میں تکلم سے مراد وتر اور سنت فجر کے درمیان کا تکلم ہی یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم صلوۃ اللیل اور وتر سے فارغ ہو کر فجر کی سنن قبلہ کی ادائیگی سے پہلے تکلم کر لیا کرتے تھے، گویا اس حدیث میں ”کان یوتر بركعة“ ایک مستقل جملہ ہی جو اس بات کو بیان کر رہا ہے کہ آپ ایک رکعت سے اتنا کر لیا کرتے تھے یعنی دو رکعتوں کے ساتھ ایک رکعت ملا کر وتر مکمل کر لیا کرتے تھے، دوسرا جملہ ”وکان یتکلم بین الرکعتین والركعة“ بھی ایک مستقل جملہ ہے جس میں رکعتین کا مصداق فجر کی سنن قبلہ ہیں اور ”رکعت“ کا مصداق وہ رکعت ہے جس سے وتر کو مکمل کیا گیا۔ مختصر یہ کہ رکعتین سے سنن فجر مراد ہیں نہ کہ وتر کی شروع کی دو رکعتیں، شائد یہی وجہ ہے کہ حدیث میں ”وکان یتکلم بین الرکعتین والركعة من الوتر“ نہیں فرمایا گیا۔ واللہ اعلم

بہر حال یہ حدیث اپنے ظاہر پر محمول نہیں اور اس کی توجیہ ضروری ہو ورنہ اگر اس کو اس کے ظاہر پر رکھ جائے تو دوسری بہت سی احادیث سے اس کا تعارض لازم آئے گا اس لئے کہ یہ اپنے ظاہر کے اعتبار سے اس پر دلالت کرے گی کہ وتر کی شروع کی دو اور آخری رکعت کے درمیان فصل ہو گا جبکہ دوسری روایات بکثرت اس پر دال ہیں کہ دونوں کے درمیان کوئی فصل نہیں، مثلاً حفصہ عائشہؓ کی ایک روایت میں یہ جملہ ”ثم وتر بثلاث لا یفصل بینہن“ رواہ احمد باسناد یعتبر بہ (آثار السنن ص ۱۶۲) باب الوتر بثلاث رکعات۔ نیز حضرت عائشہؓ کی ایک دوسری روایت ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یسلم فی رکعتی الوتر، سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۴۸) باب کیف الوتر بثلاث۔

مستدرک حاکم کی روایت کی ایک توجیہ یہ بھی ممکن ہے کہ اسے صلوۃ بتیوار (التي یحکون علی رکعتہا) کی ممانعت سے قبل پر محمول کر لیا جائے، لہذا قال استاذنا العلّام الشیخ سبحان محمود ادام اللہ بقاۃً حدیث بتیوار حافظ ابن عبد البرؒ نے ”التہبید“ میں ذکر کی ہے ”عن ابی سعید ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“

تھے البتہ صحابہ کرامؓ میں سے صرف حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ وتر کی تین رکعات دو سلاموں کے ساتھ پڑھا کرتے تھے اور اس عمل کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب فرماتے تھے، لیکن تحقیق سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خود اس طرح نماز پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا ہوگا چنانچہ یہ کہیں ثابت نہیں کہ انہوں نے عمل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھا ہو یا آپؐ نے ان کو اس کی تلقین فرمائی ہو بلکہ وہ صحیح مسلم میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے راوی ہیں ”الوتر رکعة من آخر الليل“ لہذا ظاہر یہ ہے کہ انہوں نے اس ارشاد کا مطلب یہ سمجھا کہ ایک رکعت منفسرہ پڑھی جائے گی اور چوتھیں رکعات وتر بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت تھیں لہذا دونوں میں انہوں نے تطبیق اس طرح دی

علیہ وسلم ہی عن ابیہ ان یصلی الرجل واحدة یوتر بہا“ انظر نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۱۲۰) باب صلاة الوتر و (ج ۲ ص ۱۴۲) باب سجود السہو، حدیث بئیرار سے متعلقہ تحقیق انشاء اللہ ہم آگے ذکر کریں گے۔

بہر حال حضرت عائشہؓ کی روایت مستدرک کی دونوں توجیہیں ممکن ہیں، البتہ حضرت کشمیریؒ کی توجیہ علی سبیل الانکاس ہے اور استاد محترم کی توجیہ علی سبیل التسلیم ہے فتدبر ۱۲ رشید اشرف عفی عنہؒ کی چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یسلم فی رکعتی الوتر نسائی (ج ۱ ص ۲۴۸) باب کیف الوتر بثلاث۔ نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الوتر ثلاث کثلاث المغرب (قال البیہقی) رواہ الطبرانی فی الاوسط وفیہ ابویہ البکراوی وفیہ کلام کثیر، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۲) باب عدد الوتر، لیکن ابویہ بکراوی کے منفع کے باوجود یہ حدیث قابل استدلال ہو سکتی ہے اس لئے کہ اس حدیث کا مفہوم متعدد صحابہ کرامؓ سے موقوفاً مروی ہے مثلاً حضرت ابن مسعودؓ و ابن عباسؓ دیکھئے موطا امام محمد (ص ۱۴۶) باب السلام فی الوتر ۱۲ رشید اشرف کان اللہ لہ

۲ ”انہ کان یفصل بین شفعہ وترہ بتسلیمۃ واخبر ابن عمرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل ذالک (قال النیموی) رواہ الطحاوی وفی اسنادہ مقال، آثار السنن (ص ۱۵۸) باب الوتر برکعة۔ نیز حضرت ابن عمرؓ ہی کے بارے میں بخاری (ج ۱ ص ۱۳۵) ابواب الوتر، باب ماجاء فی الوتر (میں مروی ہے) ”کان یسلم بین ہما رکعة والکعتین فی الوتر حتی یامر ببعض حاجتہ“

حضرت ابن عمرؓ کے علاوہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کے بارے میں بھی مروی ہے ”یوتر بواحدة بعد

صلوة العشاء لا یرید علیہا حتی یقوم من جوف الليل (قال النیموی) رواہ البیہقی فی المعرفة واسنادہ صحیح، آثار السنن (ص ۱۵۹) ۳ (ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلوۃ اللیل الخ و سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۴۴) باب کم الوتر ۹۱۲

اس کے برخلاف حنفیہ "الوتر رکعة من آخر الليل" کا یہ مطلب بیان کرتے ہیں کہ تہجد کے شفع کے ساتھ ایک رکعت کا اضافہ کر کے اسے تین رکعات بنا دیا جائے نہ یہ کہ ایک رکعت منفرد اچڑھی جائے۔ حنفیہ کے بیان کردہ مطلب و وجہ اور مسلک کی تائید مندرجہ ذیل دلائل سے ہوتی ہے۔

۱۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ بھی "الوتر رکعة من آخر الليل" والی حدیث کے راوی ہیں اس کے باوجود وہ وتر کی تین رکعات کو ایک سلام کے ساتھ پڑھنے کے قائل ہیں جس سے

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ مؤطا امام مالکؒ (ص ۷۳، باب التشہد فی الصلوة) میں نافع کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ ثنودہ اولیٰ اور قحۃ اخیرہ دونوں میں "السلام علی النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ" فرماتے تھے چنانچہ نافع حضرت ابن عمرؓ کا وہ تشہد جس میں "السلام علی النبی الخ" کا بھی ذکر ہے نقل کر کے ابن عمرؓ کے بارے میں فرماتے ہیں "یقول (ای یقرأ ابن عمرؓ) ہذا فی الرکعتین الاولیین ویدعو اذا قضی تشہدہ بما بالہ فاذا جلس فی آخر صلاۃ تشہد كذلك ایضاً" اس طرح حضرت ابن عمرؓ کی دونوں روایتوں میں تعارض ہو جاتا ہے چنانچہ حضرت کشمیریؒ فرماتے ہیں "فاشکل الامر ولم یظہر لی وجه التوفیق بینہما ولم اجد تفصیل مذہب ابن عمرؓ من غایح لکی یزول الاشکال" معارف السنن (ج ۴ ص ۲۱۱)

لیکن حضرت کشمیریؒ نے "الکتف" میں فرمایا "فکانہ رجع عنہ او عنہ فیہ تفصیل فیسلم فی السطوع بارادۃ الفصل لانی المکتوبہ مثلاً بقریۃ قولہ فی روائۃ المؤطا (ص ۷۴) ثم یرد علی الامام واللہ اعلم (معارف السنن ج ۴ ص ۲۱۱) یعنی ممکن ہے کہ حضرت ابن عمرؓ شروع میں تشہد کے اندر سلام کے الفاظ کہتے ہوں اور بعد میں تشہد اول میں سلام کے الفاظ کہنا آپ نے چھوڑ دیا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ سطوع میں فصل کے ارادہ سے کلمات سلام کا تکلم کرتے ہوں اور مکتوبہ میں رکعتین اولیین میں سلام تشہد سے فصل نہ کرتے ہوں چنانچہ اس کی تائید "ثم یرد الامام" کے الفاظ سے ہوتی ہے واللہ اعلم ۱۳

(ہذا البیث کلام ما خوذ من معارف السنن (ج ۴ ص ۲۱۰، ۲۱۱) بالزیادات والتغیر من المرتب علی عنہ)

۲۔ چنانچہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۷) باب صلاۃ اللیل الخ) میں حضرت ابو جہزہؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں، سالت ابن عباس عن الوتر فقلت سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول رکعة من آخر اللیل الخ ۱۲ مرتب

۳۔ چنانچہ وہ "یتوتت فی بیت خالہ" والی روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صلاۃ اللیل کو بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں "ثم اوتر بثلاث" صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۱) (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انہوں نے ”الوتر رکعة من آخر الليل“ کا مطلب وہی سمجھا ہے جو حنفیہ نے بیان کیا۔

۲۔ حضرت عائشہؓ ”اعلم الناس بوتر رسول الله صلى الله عليه وسلم“ تھیں اور ان کی روایات میں تثلیث وتر کا ذکر مطلقاً آیا اور انہوں نے کہیں بھی دو سلاموں کا تذکرہ نہیں فرمایا۔
 ۳۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے بارے میں یہ ثابت نہیں ہے کہ انہوں نے بذاتِ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صلاۃ اللیل کا یا صلاۃ الوتر کا مشاہدہ کیا ہو اس کے برخلاف حضرت عائشہؓ

باب صلاۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ودعاء باللیل، اس روایت کا ظاہر یہی ہے کہ یہ تین رکعتیں ایک سلام کے ساتھ پڑھی گئی تھیں اور حضرت ابن عباسؓ کی اس میں شرکت روایت میں مضرر ہے۔ نیز مؤطا امام احمد (ص ۱۴۶)، باب السلام فی الوتر میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں ”الوتر کصلوة المغرب“ جس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ وتر کی تین رکعات کو مغرب کا تین رکعات کی طرح ایک سلام کے ساتھ پڑھنے کے قائل ہیں۔ ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

البیہ مستدرک حاکم میں حضرت عائشہؓ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”کان یوتر برکعة وکان یتکلم بین رکعتین والركعة“ معارف السنن (ج ۴ ص ۲۶۴)، خاتمة بحث الوتر، لیکن اس روایت کا جواب اور اس سے متعلقہ بحث ہم تفصیل سے پیچھے حاشیہ میں ذکر کر چکے ہیں ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ البیہ مستدرک احمد کی ایک روایت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے بھی آپؐ کی صلاۃ الوتر کا مشاہدہ کیا تھا چنانچہ فرماتے ہیں ”کان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفصل بين الوتر والشفع بتسليمة ويسبحنا بها“ (قال النیسوی، رواه احمد باسناد قوي۔ آثار السنن (ص ۱۵۸) باب الوتر برکعة۔ لیکن اس کے جواب میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ روایت فصل حضرت ابن عمرؓ کا تفرد ہے جبکہ حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابی بن کعبؓ، حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ نیز دوسرے جلیل القدر صحابہ کرامؓ ایک سلام کے ساتھ تین رکعات وتر کے قائل اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے ناقل ہیں لہذا ان کی روایات کو ترجیح ہوگی۔ نیز حدیث نبی عن البیہ جو متن میں آگے آ رہی ہے وہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت کے معارض ہے اور حدیث تبیر قولی ہے جبکہ روایت ابن عمرؓ فعلی ہے اور قولی روایت بالاتفاق فعلی پر مقدم ہوتی ہے، علاوہ ازیں روایت ابن عمرؓ بیح ہے اور تبیر محرم، اور جب بیح و محرم میں تعارض ہو جائے تو محرم کو ترجیح ہوتی ہے لہذا ان تمام باتوں کی روشنی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہمارے خلاف حجت نہیں ہو سکتی، تفصیل کیلئے دیکھئے اعلا السنن (ج ۶ ص ۵۵۶) قبیل باب وجوب القنوت۔ حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے متعلقہ کسی قدر مزید کلام ہم پیچھے بھی حاشیہ میں ذکر کر چکے ہیں ۱۲ رشید اشرف جعلہ اللہ خادم السنۃ

مسلسل اس کا مشاہدہ کرتی رہیں (چنانچہ کتب احادیث ان کی روایات سے بھری پڑی ہیں) نیز حضرت ابن عباسؓ سے بھی اس کا مشاہدہ کرنا ثابت ہے۔ لہذا ان حضرات کے مسلک روایات کو حضرت ابن عمرؓ کے مسلک روایات کے مقابلہ میں ترجیح حاصل ہوگی۔

۳ اگر "ایتار بركة واحدة" کا وہ مطلب نہ لیا جائے جو حنفیہ نے لیا ہے تو یہ روایات اس حدیث کے معارض ہوں گی جس میں مروی ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن البتيراء أن يصلي الرجل واحدة يوتر بها" اس حدیث کی سند پر اگرچہ کلام ہے لیکن یہ متعدد اسانید کے ساتھ مروی ہے اور حافظ ابن حجرؒ نے لسان المیزان میں عثمان بن محمد کے ترجمہ کے تحت اس حدیث کی ایک سند ذکر کی ہے جس کے تمام رجال ثقات ہیں البتہ عثمان بن محمد

۱ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۶۱) باب صلوة النبي صلى الله عليه وسلم ودعائه بالليل ۱۲ مرتب
۲ أخرجه ابن عبد البر في كتاب التمهيد انظر نصب الراية (ج ۲ ص ۱۲۰) باب صلوة الوتر، و (ج ۲ ص ۱۷۲)
باب سجود السهو ۱۲ مرتب غفر الله له ولوالديه.

۳ چنانچہ نیل الاوطار (ج ۲ ص ۲۷۸) میں یہ محمد بن کعب قرظی سے بھی مرسل مروی ہے، دیکھئے اعلام السنن (ج ۶ ص ۵۴) قبیل باب وجوب القنوت "یہ اگرچہ مرسل ضعیف ہے لیکن حضرت ابوسعید خدریؓ کی مکرور فی المتن روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے نیز حضرت ابن مسعودؓ کا اثر بھی اس کیلئے مؤید ہے "عن حصین قال بلغ ابن مسعود ان سعداً یوتر برکعة قال ما اجزأت رکعة قط" (قال البیهقی) رواه الطبرانی فی الکبیر۔
وحصین لم یدرک ابن مسعود واسنادہ حسن۔ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۲) باب عدد الوتر۔ حافظ زیلعیؒ نے بھی یہ روایت معجم طبرانی کے حوالہ سے نقل کی ہے اور حصین اور حضرت ابن مسعودؓ کے درمیان ابراہیم کا واسطہ ذکر کیا ہے۔ دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۱۲۱) باب صلاة الوتر۔ نیز دیکھئے "الدایہ فی تحریج احادیث الہدایہ" (ج ۱ ص ۱۹۲) باب صلاة الوتر تحت عنوان "ومن الآثار فی الوتر بثلاث" امام محمدؒ نے بھی یہ روایت مؤطا (ص ۱۴۶) باب السلام فی الوتر میں ذکر کی ہے لیکن صرف ان الفاظ کے ساتھ "ما اجزأت رکعة واحدة قط" مرتب عفا الله عنه

۴ انظر معارف السنن (ج ۲ ص ۲۳۴) فی شرح باب ما جاز فی الوتر برکعة ۱۲ مرتب
۵ عثمان بن محمد کے بارے میں تفصیلی بحث اعلام السنن (ج ۶ ص ۵۳ و ۵۴) قبیل باب وجوب القنوت میں ملاحظہ فرمائیں، نیز دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۲۳۴ و ۲۳۷ و ۲۳۸) ۱۲ مرتب عفا الله عنه

مختلف فیہ راوی ہیں لیکن اکثر محدثین نے ان کی توثیق کی ہے اور صرف امام عقیلی نے ان پر جرح فرمائی ہے اور ان کے بارے میں یہ معروف ہے کہ وہ جرح میں مشدد ہیں اس کے باوجود انہوں نے ان پر جرح کے لئے ہلکے الفاظ استعمال کئے ہیں یعنی ”الغالب علی حدیثہ الذہم“ لہذا ان کی حدیث حسن سے کم نہیں اور تیسرا سے مانعت ثابت ہے۔

۱۔ انظر معارف السنن (ج ۴ ص ۲۳۷) ۲۔ مرتب

۳۔ علامہ نضر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث تیسرا کے ثبوت پر طحاوی (ج ۱ ص ۱۲۶) باب اول میں مطلب بن عبد اللہ مخزومی کی روایت سے بھی استدلال کیا ہے ”ان رجلاً سأل ابن عمر عن الوتر فارده ان یفصل وقال الرجل انی لأخاف ان یقول الناس ہی البتیر فقال ابن عمر ترید سنۃ اللہ و سنۃ رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم ہذہ سنۃ اللہ و سنۃ رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم“ علامہ عثمانی فرماتے ہیں ”فقد صح ابن عمر ہذا رای انی لأخاف ان یقول الناس ہی البتیر“ من الرجل ولم ینکرہ ولم یقل ان النبی عن البتیر لا یصل لہ و ہذا یشر بان النبی عن البتیر کان معروفاً بین المسلمین اذ ذاک ولذا قال الرجل انی أخاف ان یقول الناس ہی البتیر“ ۱۔ اعلام السنن (ج ۶ ص ۵۴) قبیل باب وجوب القنوت .

پھر جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کے قول ”ہذہ سنۃ اللہ و سنۃ رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم“ کا تعلق ہو سو یہ ان کے اپنے مسلک کے مطابق ہے اور ان کے مسلک کی تفصیل اور اس کی مرجوحیت ترجیح راجح کے ساتھ صحیح ذکر کی جا چکی ہے۔

واضح ہے کہ بُتَّ یُؤَاء ، بُتْرَاء کی تصغیر ہے جو بتربیعاً قطع سے ماخوذ ہے۔ پھر صلاۃ بتیرار کی دو تفسیریں بیان کی گئی ہیں ایک حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے ”انما البتیر ان یرکب الرجل الرکعۃ التامۃ فی رکوعہا وسجودہا وقیامہا ثم یقوم فی الاخری فلا یتیم لہا رکوعاً ولا سجوداً ولا قیاماً فتمتک البتیر“ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۲۶) باب الوتر برکۃ واحدة ومن اجاز الخ لیکن بیہقی کی جس روایت میں یہ تفسیر موجود ہے وہ حدیث ضعیف ہے کذا قال العلامة العثماني فی اعلام السنن (ج ۶ ص ۵۴) صلاۃ بتیرار کی دوسری تفسیر یہ کی گئی ہے ”ما کانت علی رکعۃ“ یعنی ایک رکعت کی نماز، حنفیہ کے نزدیک یہی تفسیر راجح ہے اس لئے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت مرفوعہ میں صلاۃ بتیرار کی یہی تفسیر بیان کی گئی

ہے یعنی ”ان یرکب الرجل واحدة یوتر بہا“ ظاہر یہ ہے کہ یہ تفسیر بھی حدیث مرفوعہ کا جزو ہے اور اگر بالفرض اس کو حضرت ابوسعید خدریؓ کی بیان کردہ تفسیر قرار دیا جائے تب بھی راوی حدیث کی تفسیر دوسری ہے۔

د۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک بڑی جماعت جن میں حضرت ابو بکر صدیقؓ، حضرت عمر فاروقؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت حذیفہ بن الیمانؓ،

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ، تفسیروں کے مقابلہ میں رائج ہوتی ہے لہذا سلاۃ البیزار کے بارے میں اگر حضرت ابن عمرؓ کی تفسیر ثابت بھی ہو تب بھی وہ حضرت ابوسعیدؓ کی تفسیر کے مقابلہ میں مرجوح ہوگی اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ حدیث البیزار کے راوی نہیں واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف بقرہ اللہ بسوبہ و جعل یومہ خیراً من اسمہ ۔
۱۱ کتب حدیث میں حضرت ابو بکر صدیقؓ سے متعلقہ کوئی اثر حق کو تلاش و جستجو کے باوجود نہ مل سکا ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ
۱۳ عن عمر بن الخطاب انہ قال ما احب انی ترک التریثلاث وان لی حملاً نعم، مؤطا امام محمد (ص ۱۴۵ و ۱۴۶) بالاسلام فی الوتر
”عن السور بن محرز قال دفننا ابابکر لیلاً فقال عمر انی لم اوتر فقام وصفتنا وراہ فصلی بثلاث رکعات لم یسلم الا فی آخرہن، طحاوی (ج ۱ ص ۱۳۳) باب الوتر فی آثار السنن (ص ۱۶۳) باب الوتر بثلاث رکعات (اسنادہ صحیح ۱۲ مرتب
۱۴ حضرت علیؓ کی روایت پیچھے ذکر کی جا چکی ہے دیکھئے ترمذی (ج ۱ ص ۸۶) باب ما جاز فی الوتر بثلاث، نیز ازاذان ابو عمرو سے مروی ہے ”ان علیا کان یوتر بثلاث، کنز العمال (ج ۸ ص ۴۲، رقم ۲۸۵، الوتر) و مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۳) من کان یوتر بثلاث او اکثر ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۵ عن علقمہ قال اخبرنا عبد اللہ بن مسعودؓ انہون ما یكون الوتر بثلاث رکعات، مؤطا امام محمد (ص ۱۴۶) باب السلام فی الوتر، نیز علامہ عینیؒ نے ابن ابی شیبہؒ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ ”وتر سعید بن ابی وقاصؓ بربکۃ فانکر علیہ ابن مسعود وقال ما ہذا البیزار التی لا نعرفہا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، معارف السنن (ج ۲ ص ۲۲۵)
۱۶ حضرت ابن عباسؓ سے متعلقہ روایت پیچھے گزر چکی ہے نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۹) باب فی الوتر ما یقرأ فیہ، میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ کان یوتر بثلاث یقرأ فیہن بسج اسم ربک الاعلیٰ وقل یا ایہا الکفرون وقل ہو اللہ احد“ نیز حضرت سعید بن جبیرؓ حضرت ابن عباسؓ کے بارے میں نقل کرتے ہیں ”ان کان یوتر بثلاث بسج اسم ربک الاعلیٰ وقل یا ایہا الکفرون وقل ہو اللہ احد“ (حوالہ بالا)
۱۷ حضرت ابن عباسؓ ہی سے مروی ہے کہ ”الوتر کملوۃ المغرب“ مؤطا امام محمدؓ (ص ۱۴۶) باب السلام فی الوتر ۱۲ رشید اشرف کان اللہاء و ہولیتہ ۔

۱۸ قال العلامة البنوریؒ فی معارف السنن (ج ۴ ص ۲۲۶) قبیل باب ما جاز فی الوتر بربکۃ ”الوتر فی حدیث حذیفہ ثلاث کما یظہر من العمدة (ج ۲ ص ۶۳۲، کشف الستر) ۱۱ مرتب عفی عنہ

حضرت انسؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ جیسے جلیل القدر صحابہ داخل ہیں، ایک سلام کے ساتھ میں رکعت پڑھنے کے قائل ہیں۔ ان حضرات کی روایات و آثار مصنف عبد الرزاق، مصنف ابن ابی شیبہ اور طحاوی وغیرہ میں موجود ہیں پھر خاص طور سے حضرت عائشہؓ کی روایات سے تو کتب حدیث بھری پڑی ہیں لہذا حنفیہ کی یہ توجیہ آثار صحابہؓ سے مؤید ہے۔

۱۔ عن ثابت قال قال انسؓ یا ابا محمد خذ خني فاني اخذت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الله ولن تأخذ عن احد اوثق مني فان ثم صلى بي العشاء ثم صلى ست ركعات يسلم بين الركعتين ثم اوثر بثلاث يسلم في آخرهن ، رواه الروياني وابن عساكر ورجالہ ثقات ، كتر العمل (ج ۸ ص ۴۲ و ۴۳) رقم ۲۸۸ ، الوتر)

عن ثابت قال قال صلى بي انس الوتر انا عن يمينه وام ولده خلفنا ثلاث ركعات لم يسلم الا في آخرهن ، ظننت انه يريد ان يعلمني ، طحاوی (ج ۱ ص ۱۴۲) ، باب الوتر ، وفي آثار السنن (ص ۱۶۲) اسنادہ صحیح ۱۲ مرتبہ عن انسؓ عن ابی بن کعبؓ ” ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يؤثر بثلاث ركعات كان يقرأ في الاولى بسم اسم ربك الا على وفي الثانية بقل يا ايها الكفرون وفي الثالثة بقل هو الله احد وليقنت قبل الركوع الحمد ، نسائي (ج ۱ ص ۲۴۸) باب كيف الوتر بثلاث ۔

اور مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۲۵ و ۲۶ ، رقم ۴۶۵۹ ، باب كيف التسليم في الوتر) میں حضرت حسنؓ سے مروی ہے ” قال كان ابی بن کعبؓ يؤثر بثلاث لا يسلم الا في الثالثة مثل المغرب ۱۲ رشيد شرف عفا الله عنه ۳ مثلاً ” ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يسلم في ركعتي الوتر ، نسائي (ج ۱ ص ۲۴۸) باب كيف الوتر ، بثلاث ، حضرت عائشہؓ کی کئی روایات پیچھے بھی ذکر کی جا چکی ہیں فلیراجع ۱۲ مرتبہ عن انسؓ

۴۔ نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۴ ، من كان يؤثر بثلاث اداكثر) میں حضرت حسن بصریؒ سے مروی ہے ” قال اجمع المسلمون على ان الوتر ثلاث لا يسلم الا في آخرهن ” اس میں ” اجمع المسلمون ” سے مراد صحابہؓ و تابعینؓ کا اجماع ہے اس لئے کہ اس کے راوی حضرت حسن بصریؒ ہیں جو خود جلیل القدر تابعی ہیں ۔ اس روایت کی سند متعلقہ بحث اعلیٰ السنن (ج ۶ ص ۴۱ ، باب الايتار بثلاث موصولة الحمد) اور

معارف السنن (ج ۴ ص ۲۲۱ و ۲۲۲ ، باب ما جاز في الوتر بثلاث) میں ملاحظہ فرمائیں اگر یہ سند کے اعتبار سے ضعیف بھی ہو تو بھی دوسری روایات و آثار سے اس کی تائید ہوتی ہے ۔

چنانچہ طحاوی (ج ۱ ص ۱۴۳) باب الوتر میں ابوخلدہ سے مروی ہے ” قال سألت ابا العاتية

۶۔ نماز مغرب کو وتر النہار کہا گیا ہے اور نماز وتر کو وتر اللیل، لہذا اگر اس کو مغرب پر قیاس کیا جائے تو بھی تین رکعات بسلام واحد ثابت ہوتی ہیں۔
لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ بعض روایات میں وتر کے بارے میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

عن الوتر فقال قلنا اسحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم اذ علمونا ان الوتر مثل صلوۃ المغرب غیر انما نقرأ فی الثالثۃ فہذہ وتر اللیل و ہذا وتر النہار۔

نیز بخاری (ج ۱ ص ۱۳۵، ابواب الوتر باب ماجاء فی الوتر) میں امام بخاریؒ نے نقل کیا ہے ”قال القاسم دراینا انما منذ اذ رکنا یوترون بثلاث وان کلاً واسع وأرجوان لا یكون بشئ منه بأس، اس سے بھی حضرت حسنؒ کی روایت کی تائید ہوتی ہے۔ پھر جہانتک ان کے قول ”وان کلاً واسع“ کا تعلق ہے اس کے بارے میں حضرت علامہ عثمانیؒ تحریر فرماتے ہیں ”اجتہاد منہ (ای القاسم) واجتہاد تابعی لیس بحجۃ“ اعلاسن (ج ۶ ص ۳۸) باب الایثار بثلاث موصولة الخ۔

نیز مدینہ کے فقہار سبعہ کا مسلک بھی یہی ہے ”ان الوتر ثلاث لا یسلم الا فی آخرہن“ طحاوی (ج ۱ ص ۱۳۵) باب الوتر۔ قبیل باب القراۃ فی رکعتی الفجر، نیز ابوالزناد سے مروی ہے ”قال اثبت عمر بن عبد الحزیز الوتر بالمدينة بقول الفقہار ثلاثاً لا یسلم الا فی آخرہن“ (حوالہ بالا) وفی آثار سنن (ص ۱۶۴) باب الوتر بثلاث رکعات، اسنادہ صحیح۔

نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۴ و ۲۹۵، من کان یوتر بثلاث اداکثر) میں ابواسحاق سے مروی ہے ”قال کان اصحاب علیؑ واصحاب عبد اللہ لا یسلمون فی رکعتی الوتر۔“

بہر حال ان روایات و آثار سے اگر اجماع نہ بھی ثابت ہو تب بھی یہ بات ضرور ثابت ہوتی ہے کہ جمہور صحابہؓ و تابعینؓ کا مسلک حقیقہ کے مطابق ہے۔ واللہ اعلم۔ العبد الضعیف رشید اشرف عفا اللہ عنہ۔

۷۔ کافی روایت ابن مسعودؓ عند الدارقطنی فی سننہ (ج ۲ ص ۲۸ و ۲۹، الوتر ثلاث کثلاث المغرب) قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتر اللیل ثلاث کوتر النہار صلوۃ المغرب۔ علامہ بخاریؒ رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (ج ۴ ص ۲۲۴) میں اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں ”لہم فی رفعہ کلام وصحۃ موقوفاً ولہ شاہد مرفوع من حدیث عائشہؓ (ای للطبرانی فی معجمہ الاوسط، انظر مجمع الزوائد ج ۲ ص ۲۴۲، باب عدد الوتر۔ مرتب)

ومن حدیث ابن عمرؓ ایضاً، حضرت ابن عمرؓ کی یہ روایت مرفوع علامہ بخاریؒ نے اسی مقام پر آگے لسانی کی سنن کبریٰ کے حوالہ سے ذکر کی ہے ”قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوۃ المغرب وتر صلوۃ النہار فاوتروا صلوۃ البلیل“ مرتب

سے یہ الفاظ منقول ہیں ”لا تشبهوا بصلاة المغرب“

علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فتنہ الملہم میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہاں پر مقصد یہ ہے کہ ”وتر اللیل“ میں نماز مغرب کی طرح صرف تین رکعات پر اکتفا نہ کرو بلکہ اس سے پہلے تہجد بھی پڑھو کیونکہ جب خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تین رکعات وتر پڑھنا روایات صحیحہ کثیرہ سے ثابت ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا، لہذا ”لا تشبهوا بصلاة المغرب“ کا یہ مطلب لے لینا کہ صلاۃ الوتر کی رکعتیں نماز مغرب کی طرح تین نہ ہونی چاہئیں کسی طرح درست نہیں ہو سکتا۔
۷۔ حنفیہ کے مذہب پر تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے جبکہ شافعیہ کے مسلک پر متعدد روایات کو بالکل کھپوڑا پڑتا ہے۔

تعداد وتر کے مسئلے میں حنفیہ کے دلائل کا خلاصہ اوپر ذکر کر دیا گیا ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ وتر کی روایات ذخیرہ حدیث کی مشکل ترین روایات میں سے ہیں، اور ائمہ مجتہدین میں سے کوئی

۱۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۵) لا تشبهوا الوتر بصلاة المغرب پوری حدیث اس طرح مروی ہے ”عن ابی ہریرۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا وتر واثلاث، او تر واثلاث، او سبع ولا تشبهوا بصلاة المغرب“ ترتب علیہ علامہ عثمانی نے یہ جواب طحاوی کے حوالہ سے نقل کیا ہے، جواب کی مزید تفصیل اور وضاحت کیلئے ملاحظہ فرمائیں فتح الملہم (ج ۲ ص ۲۹۳) باب صلاۃ اللیل ۱۲ مرتب غنی عنہ

۲۔ چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اسی مفہوم کو ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے ”لا یوتر بثلاث تراویح قبلہا رکعتین اور اربعاً“ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۳) من کان یوتر بثلاث او اکثر۔ نیز طحاوی (ج ۱ ص ۱۴۱)۔

باب الوتر) میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے اثر ”انی لا کرہ ان یكون تراویحاً وکثر سبعا وخمسا“ کا مطلب بھی یہی ہے ترتب علیہ مثلاً ایتار تسع کی روایت (دیکھئے سنن نسائی ج ۱ ص ۲۵۰، باب کیف الوتر تسع) اور ”احدی عشرة“

والی روایت جس میں ارشاد ہے ”کان یوتر باریع وثلاث (ای سبع) وثمان وثلاث (ای باحدی عشرة) الخ (طحاوی ج ۱ ص ۱۳۹، باب الوتر) اور ایتار“ بثلاث عشرة رکعة“ والی روایت (سنن نسائی

ج ۱ ص ۲۵۱، باب الوتر بثلاث عشرة رکعة) اسی طرح ”ایتار خمس عشرة رکعة“ اور ”ایتار سبع عشرة رکعة“ والی روایات (التلخیص الجیر ج ۲ ص ۱۴، باب صلاۃ التطوع تحت رقم ۵۱۴) نیز حدیث تیسرا

دنصب الراية ج ۲ ص ۱۳۰، باب صلاۃ الوتر ج ۲ ص ۱۴۲، باب سجود السہو، وغیرہ، واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب، ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المہترۃ۔

مذہب بھی ایسا نہیں ہے جو ان تمام روایات پر بلا تکلف منطبق ہو جائے۔ ہر مذہب کو کسی نہ کسی روایت میں خلاف ظاہر توجیہ کرنی ہی پڑتی ہے۔ جہاں تک رکعات وتر کے درمیان فصل کے مسئلے کا تعلق ہے، مجموعی طور پر روایات حدیث کو دیکھنے کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے کہ روایات حدیث میں فصل اور عدم فصل دونوں طریقوں کی گنجائش موجود تھی، لیکن امام ابو حنیفہ کا طرز عمل اس قسم کے مواقع پر عموماً یہ ہوتا ہے کہ وہ اس طریقے کو اختیار فرماتے ہیں جو قواعد کلیہ کے مطابق ہو، اور چونکہ تین رکعات میں اصل یہی ہے کہ وہ بغیر فصل ہوں اس لئے عام اصول سے مطابقت رکھنے والا طریقہ عدم فصل ہی ہے، لہذا امام ابو حنیفہ نے اس کو اختیار فرمایا، اور دوسرے طریقے کو چھوڑ دیا، احتیاط کا تقاضا بھی یہی ہے کہ تعارض کے وقت وہ راستہ اختیار کیا جائے جس میں صحت نماز بے غبار ہو، اور عدم فصل کی صورت میں صحت نماز ایسی ہی بے غبار ہے۔ اور فصل کی صورت خلاف اصول ہونے کی بنا پر مشکوک ہے، لہذا حنفیہ نے اس میں تاویل کا راستہ اختیار کیا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقُنُوتِ فِي الْوُتْرِ

”علمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کلمات اقولہن فی الوتر“ اس باب میں تین مسائل مختلف فیہ ہیں۔

مسئلہ اولیٰ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک قنوت وتر پورے سال مشروع ہے، امام مالک کے نزدیک صرف رمضان میں واجب ہے، جبکہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک رمضان کے بھی نصف اخیر میں مشروع ہے باقی دنوں میں نہیں (جبکہ بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ قنوت رمضان کے صرف نصف اول میں مشروع ہے) شافعیہ وغیرہ کا استدلال حضرت علیؓ کے اثر سے ہے جو امام ترمذیؒ نے

لے امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے اور امام احمدؒ کی بھی مشہور روایت یہی ہے نیز سفیان ثوریؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک بھی اسی کے مطابق ہے۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۲۴۱)

۱۲ مرتب غنی عنہ

۱۳ یہ امام شافعیؒ کی روایت مشہور ہے، جبکہ حنابلہ کی روایت غیر مشہور، معارف السنن (ج ۲ ص ۲۴۲) ۱۴ مرتب غنی عنہ

اسی باب میں تعلیقاً نقل کیا ”انہ کان لایقنت الا فی النصف الآخر من رمضان“ جبکہ حنفیہ کا استدلال حضرت حسن بن علیؓ کی حدیث باب سے ہے ”علمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کلمات اقولہن فی الوتر الخ“ اس میں رمضان اور غیر رمضان کی کوئی تخصیص نہیں، نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے تمام سال قنوت وتر ثابت ہے جہاں تک حضرت علیؓ کی روایت کا تعلق ہے وہ ان کا اپنا اجتہاد ہو سکتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہاں قنوت سے مراد قیام طویل ہو (جس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت علیؓ رمضان کے نصف آخر میں جس قدر طویل قیام فرماتے تھے اتنا عام دنوں میں نہ فرماتے تھے، مرتب)۔

مسئلہ ثانیہ | دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک قنوت وتر قبل الکرکوع مشروع ہے یہی مذہب امام مالک، سفیان ثوری، عبداللہ بن المبارک اور امام

اسحاق کا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ قنوت کو بعد الکرکوع مسنون ملتے ہیں (ایک قول کے مطابق امام احمد قنوت قبل الکرکوع و بعدہ میں تحمیر کے قائل ہیں) ان حضرات کا استدلال اس دوسرے مسئلہ میں بھی حضرت علیؓ ہی کے اثر سے ہے جو باب میں مذکور ہے ”انہ کان لایقنت الا فی النصف الآخر من رمضان وکان یقنت بعد الکرکوع“۔

۱۔ (ج ۱ ص ۸۷) نیز ان کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کے اثر سے بھی ہے ”انہ کان لایقنت الا فی النصف یعنی من رمضان، انظر ”المصنف“ لابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۳۰۵، من قال القنوت فی النصف من رمضان ۱۲ سیفی عفی عنہ

۲۔ کما فی مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۴، باب القنوت فی الوتر عن النخعی ان ابن مسعودؓ کان یقنت السنۃ کلہا فی الوتر (قال البیہقی) رواہ الطبرانی والنخعی لم یسمع من ابن مسعودؓ، ومثله فی مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۳۰۶، من قال القنوت فی النصف من رمضان)۔

۳۔ وعن الاسود قال کان عبداللہ یقرأ فی آخر رکعتہ من الوتر (قل ہو اللہ احد) ثم یرفع یدہ فیقنت قبل الركعتہ (قال البیہقی) وفيہ لیث بن ابی سلیم و ہودس و ہوثقہ، کذا فی مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۴)۔

حنفیہ کی کچھ دلیلیں اگلے مسئلہ کے تحت آئیں گی۔ ۱۲ مرتب غفر اللہ لہ ولوالدیہ۔

حنفیہ کا استدلال ابن ماجہ میں حضرت ابی بن کعبؓ کی روایت سے ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یوتر فی قنوت قبل الرکوع“ نیز مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علقمہ سے مروی ہے ”ان ابن مسعودؓ واصحابؓ النبی صلی اللہ کانوا یقننون فی الوتر قبل الرکوع“

جس سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کے پاس اس مسئلہ میں مرفوع حدیث بھی ہے اور تعامل صحابہؓ بھی جبکہ مخالفین کے پاس صرف حضرت علیؓ کا اثر ہے اور اس کا بھی یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ یہ ان کا اپنا اجتہاد ہے جس کا یہ منشاء ہو سکتا ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو قنوت نازلہ رکوع کے بعد پڑھتے دیکھا ہوگا اور اسی پر قنوت وتر کو قیاس کر لیا اور قنوت نازلہ میں ہم بھی قنوت بعد الرکوع کے قائل ہیں (حضرت علیؓ کے اثر کی ایک توجیہ پچھلے مسئلہ میں بھی گذر چکی ہے)۔

مسئلہ ثالث | تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ شافعیہ کے نزدیک قنوت وتر کی دعاء ”اللہم اہدنی فیمن ھدیت الہ“ ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک ”اللہم انا

۱۔ (ص ۸۳) باب ماجاء فی القنوت قبل الرکوع وبعده، نیز دیکھئے سنن نائی (ج ۱ ص ۲۴۸) باب کیف الوتر بثلاث ۱۲ م

۲۔ قال البیہقیؒ رواہ ابن ابی شیبہ واسنادہ صحیح، آثار سنن (ص ۱۶۸) باب قنوت الوتر قبل الرکوع، نیز ابراہیم سے حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں مروی ہے ”کان یقنن السنۃ کلھا فی الوتر قبل الرکوع“ (قال البیہقیؒ) رواہ محمد بن الحسن فی کتاب الآثار واسنادہ مرسل جید (حوالہ بالا) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۳۔ کما فی روایۃ الباب (ج ۱ ص ۸۷) ۱۲ مرتب

۴۔ خالد بن ابی عمران کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قنوت حضرت حیریلؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو سکھایا تھا ذکرہ المجازیؒ فی کتاب الاعتبار فی بیان النسخ والمنسوخ من الآثار (ص ۸۹ و ۹۰) باب فی دعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی آحاد الکفرة) وقال: ہذا مرسل اخرجہ ابوداؤد فی المراسیل وهو حسن فی المتابعات۔

نیز حضرت عمر فاروقؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ یہی قنوت پڑھا کرتے تھے، ان تمام سے متعلقہ روایات کیلئے دیکھئے مصنف ابن شیبہ (ج ۲ ص ۲۱۴) ۲۱۵ و باب ما یدعو بہ فی قنوت الفجر ۲ رشید اشرف عفی عنہ

نستعینک الخ“ ہے۔ اور یہ اختلاف محض افضلیت میں ہے ورنہ فریقین کے نزدیک دونوں دعائیں جائز ہیں، البتہ حنفیہ نے دعائے استعانت کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ وہ ”اشبہ بالقرآن“ ہے۔ بلکہ علامہ سیوطیؒ نے ”الاتقان“ میں نقل کیا ہے کہ یہ ”سورة الخلع والحفد“ کے نام سے قرآن کریم کی دو مستقل سورتیں تھیں جن کی تلاوت منسوخ ہو گئی۔ امام محمدؒ کا قول ہے کہ قنوت میں کوئی دعا مخصوص نہیں بلکہ جو دعا بھی چاہے پڑھ سکتا ہے بشرطیکہ وہ کلام الناس کی حد تک نہ پہنچے۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَنَامُ عَنِ الْوُتْرِ وَيُنْسِي

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من نام عن الوتر أو نسيه فليصل إذا ذكر أو استيقظ، حنفیہ کے نزدیک چونکہ وتر واجب ہے اس لئے اس کی قضا بھی واجب ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ وتر واجب نہیں اس لئے اس کی قضا بھی نہیں۔ حدیث باب حنفیہ کی دلیل ہے لیکن ائمہ ثلاثہ اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس کا مدار عبد الرحمن بن زید بن سلم

۱۔ ذکرہ فی النوع السابع والاربعين من البحر الرمثاني عن الحسين بن المناري في كتابه ”الناسخ والمنسوخ“ قال: ومما رفع رسمه من القرآن ولم يرفع من القلوب حفظه سورتا القنوت و ستي سورتي الخلع والحفد وذكر (السيوطي) في الدر المنثور من خاتمة البحر السار فيه تفصيلا لا يوجد في غيره، فذكر انها في مصحف ابي بن كعب وكذا في مصحف ابي موسى وابن عباس وذكر انه قنت بهما عمر و علي وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهم وامر بهما انس بن مالك حين سئل عن القنوت في الوتر، كذا في معارف السنن (ج ۴ ص ۲۴۲) ۲۔ اس کی تائید مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۳۱۴ و ۳۱۵)، باب ما يدعوه في قنوت الفجر میں عبید بن نمیر کی روایت سے ہوتی ہے ”قال سمعت عمر يقلت في الفجر يقول بسم الله الرحمن الرحيم اللهم انا نستعينك ونؤمن بك ونتوكل عليك ونشتي عليك الخبيرك ولا نكفر ثم قرأ بسم الله الرحمن الرحيم اللهم اياك نعبد الخ ۱۲ رشيد اشرف عافاه الله ورعاه۔

۳۔ قنوت سے متعلقہ مسائل کی تفصیل کیلئے دیکھئے اعلیٰ السنن (ج ۶ ص ۵۷ تا ۹۴) باب

وجوب القنوت في آخر الوتر الخ و باب اخفاء القنوت في الوتر وذكر نفاذه الخ ۱۲ مرتب

پہلے جو ضعیف ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ عبدالرحمن بن زید اس حدیث کی روایت میں متفرد نہیں بلکہ انکے دو متابع موجود ہیں، ایک متابع خود امام ترمذیؒ نے اسی باب میں ذکر کیا ہے یعنی عبدالرحمن بن زید کے سہائی عبداللہ بن زید بن اسلم، جن کے بارے میں امام ترمذیؒ نے اسی باب میں امام احمدؒ کا یہ قول نقل کیا ہے ”اَخُوهُ (ای اُخو عبدالرحمن بن زید) عبداللہ لا باس بہ“ نیز امام بخاریؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ”عبداللہ بن زید بن اسلم ثقة ر لکن فیہ نظر لان بنی زید بن اسلم کلہم ضعیفاء کما فی التہذیب (اور دوسرا متابع سنن ابی داؤد میں محمد بن مطرف ہے بلکہ دلقطنیؒ میں تو ابن مطرف کے ساتھ ساتھ عبداللہ بن اسلم نے بھی ان کی متابعت کی ہے۔ لہذا حدیث باب بلاشبہ قابل استدلال ہے اور اس سے وجوب قضا پر استدلال کے ساتھ ساتھ وجوب وتر پر بھی استدلال تام ہے واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ لَا وَتَرَانِ فِي لَيْلَةٍ

”سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لا وتران فی لیلۃ“ یعنی ایک رات میں دو مرتبہ نماز وتر پڑھنا درست نہیں، یہ حدیث نقض وتر کے مسئلہ میں جمہور کی دلیل ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص رات کی ابتداء میں فرض عشاء کے بعد وتر ادا کر لے اور سو جائے پھر آخر شب میں بیدار ہو کر تہجد پڑھے تو ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک وتر کے اعادہ کی ضرورت نہیں اور تہجد کی نماز بغیر وتر کے پڑھنا درست ہے۔

البتہ امام اسحاق بن راہویہ ایسی صورت میں نقض وتر کے قائل ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ایسا شخص تہجد کھیلے بیدار ہو کر پہلے ایک رکعت بنیت نفل پڑھ لے یہ ایک رکعت عشاء

۱۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۲۸۰ رقم ۹۲۱) میں انکے بارے میں لکھتے ہیں ”ضعیف من الثامنة مات سنة اثنتين وثمانين، وفي معارف السنن (ج ۲ ص ۲۴۹) ”وذكر في التہذیب عن ابن عدی انه قال: لا (ای لعبدالرحمن بن زید) احادیث حسان وھومن احتمل الناس وصدقة بعضهم وھومن یکتب حدیثہ اھ مرتب عنی عنہ

۲۔ (ج ۱ ص ۲۰۲) باب فی الدعاء بعد الوتر ۱۲ مرتب عنی عنہ

۳۔ (ج ۲ ص ۲۲) من نام عن وترہ ولسیہ ۱۳ مرتب عنی عنہ

کے بعد پڑھے ہوئے وتر کے ساتھ ملکر شفع بن جائے گی اور اول لیل میں پڑھا ہوا وتر منقوض ہو جائے گا لہذا ایسے شخص کو صلاۃ التہجد پڑھنے کے بعد آخر میں از سر نو وتر ادا کرنے چاہئیں۔
ان کا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”اجعلوا آخر صلواتکم باللیل وترًا“ سے ہے اور اس معاملہ ان کے مقتدا حضرت ابن عمرؓ ہیں اس لئے کہ وہ بھی نقض وتر کے قائل تھے، چنانچہ مسند احمد میں مروی ہے ”عن ابن عمرؓ أنه کان اذا سئل عن الوتر قال فلو اوترت قبل أن اُنام ثم اردت أن اصلي باللیل شفعت بواحدة ما مضى من وتری ثم صلیت مثنی مثنی فاذا قضیت صلاتی اوترت بواحدة“

لیکن جمہور اس نقض وتر کو درست قرار نہیں دیتے اور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔ جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ”لا وتران فی لیلۃ“ جس کا ظاہری مفہوم یہی ہے کہ ایک رات میں ایک مرتبہ وتر پڑھ لینا کافی ہے۔ اور ”اجعلوا آخر صلواتکم باللیل وترًا“ کے امر کو یہ حضرات استجاب پر محمول کرتے ہیں اس لئے کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے وتر کے بعد دو رکعات پڑھنا ثابت ہے۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کے عمل کا تعلق ہے امام محمد بن نصر مروزی نے کتاب الوتر میں نقل کیا ہے کہ خود حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ نقض وتر کا مسئلہ میں نے اپنی رائے سے مستنبط کیا ہے (غالباً) اجعلوا آخر صلواتکم باللیل وترًا کی روشنی میں۔ مرتب) اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے میرے پاس کوئی روایت نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دوسرے صحابہ کرامؓ نے حضرت ابن عمرؓ کی

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۳۶) باب لیجعل آخر صلوٰۃ وترًا، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۷) باب صلاۃ اللیل و عدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ (قال البیہقی) رواہ احمد و فیہ ابن اسحاق و ہونیس و ہوثقہ، و بقیۃ رجالہ رجال الصحیح، کذا فی مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۶) باب فیمین اوتر ثم اراد ان یصلی۔ ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۳۔ بخاری (ج ۱ ص ۱۳۶) باب لیجعل آخر صلوٰۃ وترًا۔ ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ اس سے متعلق روایت اسی باب میں آگے آرہی ہے جو حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے ۱۲ مرتب

۵۔ انظر معارف السنن (ج ۴ ص ۲۵۷) عن مسروق قال قال ابن عمرؓ فی شئ افعله برأی لا

ارویہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

اس رائے کی تردید فرمائی۔ حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ جب ان کو حضرت ابن عمرؓ کا یہ عمل پسپا تو انہوں نے فرمایا کہ اس طرح تو وہ ایک ہی رات میں تین مرتبہ وتر پڑھتے ہیں حالانکہ حدیث باب کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو مرتبہ وتر پڑھنے کو بھی منع فرمایا۔ واللہ اعلم۔

”عن ام سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي بعد الوتر ركعتين وتر کے بعد کی دو رکعتوں کا امام مالکؒ نے انکار کیا ہے وہ فرماتے ہیں ”لا أصليهما“ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ سے اس بارے میں کوئی روایت مروی نہیں اور امام احمدؒ سے صرف ایک مرتبہ پڑھنا ثابت ہے۔“

لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان رکعتوں کے ثبوت میں متعدد احادیث موجود ہیں :-

(۱) حضرت ام سلمہؓ کی حدیث باب۔

(۲) حضرت ابوامامہؓ کی حدیث ”ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصليهما بعد الوتر وهو جالس يقرأ فيهما اذا زلزلت وقل يا ايها الكفرون“

۱۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۳۰) باب الرجل يوتر ثم يستيقظ فيريد ان يصلي ، قال الزهري فبلغ ذلك ابن عباس فلم يعجبه فقال ان ابن عمرؓ ليوتر في الليلة ثلاث مرات :-

نیز حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ”الذين ينقضون وترهم هم الذين يلعبون بصلاتهم ومثله عن ابن عباسؓ“
”ذاك الذي يلعب بوتره“ معارف السنن (ج ۴ ص ۲۵۷)

نیز حضرت ابوبکر صدیقؓ کے بارے میں بھی مروی ہے ”يوتر ادا ل الليل ويشفع آخره يريد بذلك يصلي مثني مثني ولا ينقض وتره“ کنز العمال (ج ۸ ص ۳۸، رقم ۲۵۲، برمز ”ق“) اوتر۔

ان حضرات کے علاوہ حضرت عمارؓ، حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہم کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے کما نقل فی معارف السنن (ج ۴ ص ۲۵۵) باحالة المغنی لابن قدامہ۔
(ج ۱ ص ۷۹۹) ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہ دلولالہ۔

۲۔ کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۲۵۸) ۱۲ م

۳۔ قال الشيخ البنوري، ”والبخاري وان اخرج الرواية غير انه لم يعقد عليهما باباً فاعلم انه لم يذهب اليهما وذكر النووي في شرح مسلم وغيره الجواز فقط، لاجل ورودهما في الحديث“ کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۲۵۸) ۱۲ مرتب

۴۔ طحاوی (ج ۱ ص ۱۶۸) باب التطوع بعد الوتر ۱۲ م

۳۱ حضرت عائشہؓ کی روایت ”کان یصلی ثلاث عشرة رکعة یصلی ثمان رکعات ثم یوتر ثم یصلی رکعتین وهو جالس فاذا أراد ان یرکع : قام فركع ثم یصلی رکعتین بین النداء والاقامة من صلوة الصبح“

۳۲ حضرت ثوبان سے مروی ہے ”قال کنا مع رسول الله صلی الله علیه وسلم فی سفر فقال : ان السفر جهد وثقل ، فاذا أوتر أحدکم فلیرکع رکعتین فان استیقظ والا کانکماله“

۳۳ یحییٰ بن یحییٰ میں حضرت انس بن مالکؓ سے مروی ہے ”ان النبی صلی الله علیه وسلم کان یصلی بعد الوتر رکعتین وهو جالس ویقرأ فی الركعة الاولى بأم القرآن و اذا زلزلت“ فی الثانیہ ”قل یا ایہا الکفرون“

یہ تمام روایات رکعتین بعد الوتر کے ثبوت پر دلالت ہیں۔ پھر چونکہ آپؐ کا ان رکعتوں کو بیٹھ کر پڑھنا ثابت ہے اس لئے بعض حضرات نے فرمایا کہ ان رکعتوں میں سنت جلوس ہے قیام نہیں، حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں ”لو ثبتت الركعتان بعد الوتر فالسنة فیہما الجلوس دون القيام فان الجلوس فیہما قصدی غیر ان لی تردد فی ثبوتہما لما تقدم“

پھر بعض حضرات ان دو رکعتوں میں بھی قیام کو افضل قرار دیتے ہیں ”لاطلاق حدیث ۵۱ عمران بن حصین“ قال : سألت رسول الله صلی الله علیه وسلم عن صلاة الرجل وهو قاعد، فقال : من صلی قائماً فهو افضل ومن صلاها قاعداً فله نصف اجر القائم ومن صلاها نائماً فله نصف اجر القائم“ تم شرح الباب زیادات من المرتب۔

۱۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلاة اللیل ۱۲

۲۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۹)، باب فی الركعتین بعد الوتر، و سنن بیہقی (ج ۳ ص ۳۳) باب فی الركعتین بعد الوتر ۱۲ مرتباً

۳۔ (ج ۳ ص ۳۳) باب فی الركعتین بعد الوتر ۱۲ م

۴۔ کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۲۵۹) حضرت شاہ صاحبؒ کے تردد اور وجہ تردد کی تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن

(ج ۴ ص ۲۰۴ و ۲۰۵) باب ماجاء فی الوتر بخمس ۱۲ مرتب

۵۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۷۴) باب ماجاء ان صلوة القاعد علی النصف من صلوة القائم ۱۲ م

بَاب مَا جَاءَ فِي الْوُتْرِ عَلَى الرَّاحِلَةِ

”كنت مع ابن عمر في سفر فتخلفت عنه فقال ابن كنت فقلت اوترت فقال
أليس لك في رسول الله أسوة حسنة ؟ رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يوتر على راحلته“ اس حدیث سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ وتر علی الراحلہ کو جائز قرار
دیتے ہیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ جائز نہیں بلکہ نیچے اترنا ضروری ہے کیونکہ صلاۃ وتر
واجب ہے لہذا راحلہ پر ادا نہیں کی جاسکتی۔

امام صاحب کی دلیل حضرت ابن عمرؓ ہی کی ایک دوسری روایت ہے جو طحاویؒ میں مذکور
ہے کہ وہ تہجد کی نماز راحلہ پر پڑھتے تھے یہاں تک کہ جب وتر کا وقت آتا تو راحلہ سے اتر کر زمین
پر وتر ادا کرتے اور اس عمل کو نبی کریمؐ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب فرماتے۔
اس طرح حضرت ابن عمرؓ کی روایات میں تعارض ہو جاتا ہے اگر تطبیق کی کوشش کی جائے
تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ حدیث باب میں وتر سے مراد صلوٰۃ اللیل ہے (چنانچہ صلاۃ اللیل پر وتر کا

لے (ج ۱ ص ۲۰۸) باب الوتر یصلی فی السفر علی الراحلۃ ام لا ؟ ”عن ابن عمرؓ انہ کان یصلی علی راحلۃ ویوتر علی الارض
وزعم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل کذلک ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

لے قلت (ای العلامة العثماني صاحب فتح الملہم) : یرو علیہ ما اخرجہ مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۴۲) - باب جواز صلاۃ النافلۃ
علی الدابة فی السفر حیث توجہت - مرتب (عن سعید بن یسار انہ قال کنت اسیر مع ابن عمرؓ بطریق مکہ قال سعید فلمّا
خشیت الصبح نزلت فاوترت ثم ادرکتہ الخ ” فان ظاہر قولہ خشیت الصبح ” یدل علی ان مراد سعید بن یسار ہو الوتر
الاصطلاحی وانکار ابن عمرؓ قد وقع علیہ - واصرّح منہ ما اخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۳۶) - باب الوتر فی السفر - مرتب
عن نافع عن ابن عمرؓ قال ” کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فی السفر علی راحلۃ حیث توجہت بہ یومی ایما صلوٰۃ اللیل
الا لفرأیض ویوتر علی راحلۃ ” فافرد الوتر من صلوٰۃ اللیل بالذکر - وقال بعض المحنفیۃ لعل الایثار علی الراحلۃ کان
حین عدم تاکد الوتر ، ولكن ہذا یتّیج الی دلیل علی ان الوتر کان سنۃ غیر واجب فی وقت ما (ادنی بدر الاسلام) ویدل
علی خلافہ قولہ علیہ السلام ” ان اللہ امّکم بصلوٰۃ الخ (ترمذی ج ۱ ص ۸۵) باب ما جاز فی فضل الوتر - مرتب

واجاب بعضهم بحمل فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی غزاکم مطر والظین وغیرہما - وقالوا علی سبیل الایزام ان قیام علی
اللیل کان واجبا علیہ صلی اللہ علیہ وسلم عند اکثر الشواہغ ومع ہذا فقد صلاہا علی الدابة فما ہو جوابکم فیہ ہو جوابنا فی الوتر کذا
فی فتح الملہم بتخیر یسیر (ج ۲ ص ۲۵۹) - باب جواز صلاۃ النافلۃ علی الدابة الخ - قلت ولا ینحیی ما فیہ فتا مل ۱۲

الطلاق احادیث میں مشہور و معروف ہے، اور تہجد علی المراحله بالاتفاق جائز ہے۔
 اور اگر تطبیق پر اطمینان نہ ہو تو ”اذا تعارضتا ساقطا“ عمل ہوگا اور قیاس کی طرف
 رجوع ہوگا دوسرے الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ تعارض کے پائے جانے کی صورت میں
 اوفق بالقیاس کو ترجیح حاصل ہوگی، جو حنفیہ کی تائید کرتا ہے چنانچہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ
 اس بات پر اتفاق ہے کہ وتر کو قدرت علی القیام کی صورت میں قاعدہ پڑھنا جائز نہیں،
 جس کا تقاضا یہ ہے کہ وتر علی المراحله بطریق اولیٰ ناجائز ہو کیونکہ راحلہ پر نماز نہ صرف قیام سے
 بلکہ استقبال قبلہ اور قعود کی بیئت مسنونہ سے بھی خالی ہوتی ہے۔ واللہ اعلم

بَاب مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ الضُّحَىٰ

”من صلی الضحیٰ ثنتی عشرة رکعة بنی اللہ له قصرًا فی الجنة من ذهب“
 صلوۃ الضحیٰ (چاشت کی نماز)، ان نوافل کو کہتے ہیں جو ضحوة کبریٰ کے بعد اور زوال سے
 پہلے کسی وقت پڑھی جائیں۔ تہجد کی طرح ان کی بھی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے دو سے لیکر
 بارہ رکعت تک جتنی رکعات بھی چاہیں پڑھ سکتے ہیں۔

اس نماز کی شرعی حیثیت کے بارے میں کافی اختلاف رہا ہے بعض اسے بدعت قرار دیتے ہیں،
 بعض سنت اور بعض مستحب۔ حنفیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ یہ مستحب یا سنت غیر موکدہ ہے۔

۱۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۰۹) باب الوتر یصلی فی السفر علی المراحله ام لا ۱۲ مرتب غنی عنہ

۲۔ حنفیہ کے مسلک کی تائید کے لئے روایات آثار کیلئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۳۰۳) باب من کر الوتر علی المراحله

۳۔ فنیہا ستہ اقوال و اکثر، انظر معارف السنن (ج ۲ ص ۲۶۷) ۱۲

۴۔ صحیح ذلک عن ابن عمرؓ و انسؓ و ابی بکرؓ، معارف السنن (ج ۲ ص ۲۶۷) نیز دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ

(ج ۲ ص ۳۰۵ و ۳۰۶) من کان لا یصلی الضحیٰ ۳

۵۔ عند اکثر الشافعیہ، و عبد ابو اسحاق الشیرازی فی المہذب من السنن الراتبہ، معارف السنن (ج ۲ ص ۲۶۷) ۱۲

۶۔ کالحنفیۃ و المالکیۃ و الحنبلیۃ، معارف السنن (حوالہ بالا) ۱۳ مرتب

کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مداومت نہیں فرمائی چنانچہ اسی باب میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت مروی ہے ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الفصحی حتی نقوا، لا یدع ویدعها حتی نقول لا یصلی“

حضرت عائشہؓ سے اس بارے میں دو مختلف روایتیں منقول ہیں ایک میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوٰۃ الفصحی کا اثبات ہے اور دوسری میں نفی ہے۔ لیکن دونوں میں تطبیق یہ ہے کہ آپؐ یہ نماز حضرت عائشہؓ کے سامنے نہیں پڑھتے تھے بلکہ غالباً دوسروں سے حضرت عائشہؓ کو اس کا علم ہوا تھا لہذا نفی اپنی روایت کے اعتبار سے ہے اور اثبات نفس الامر میں نماز پڑھنے کا ہے۔

بعض حضرات نے صلوٰۃ الفصحی کی مشروعیت پر اس آیت قرآنی سے بھی استدلال کیا ہے، ”إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعُشِيِّ وَإِلَآئِشَاقِ“ (سورہ ص آیت ۱۸) اس نماز کو صلاۃ الاوابین بھی کہتے ہیں اور ہو سکتا ہے کہ یہ نام بھی اس سے اگلی آیت ”وَالطُّيُورُ مَحْشُورَةٌ كُلُّ لَّهُ أَوَانٌ“ (آیت ۱۹ سورہ ص) سے ماخوذ ہو۔ واللہ اعلم

۱۔ عن عائشہؓ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الفصحی اربعاً ویزید ما اشار اللہ، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۹) باب استحباب صلوٰۃ الفصحی الخ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یصلی سبجۃ الفصحی وانی لا سبجھا، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۴۳) من کان لا یصلی الفصحی۔ نیز مسلم (ج ۲ ص ۲۴۹، باب استحباب صلوٰۃ الفصحی الخ) میں حضرت عائشہؓ ہی کی روایت مروی ہے ”مارایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی سبجۃ الفصحی قط وانی لا سبجھا وان کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیسرع العمل وہو یحب ان یعمل بخشیۃ ان یعمل بہ الناس فیغرض علیہم ۱۲ رشید اشرف

۳۔ عن عبد الرحمن بن ابی ملی قال ما أخبرنی أحد انہ رأى النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الفصحی إلا اُمّ ہانی فانہا حدثت ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم دخل بیتہا یوم فتح مکہ فصلی ثمانی رکعات الخ ۱۳ م

۴۔ صلاۃ الفصحی سے متعلقہ کچھ کلام ”باب ما جاز فی فضل التطوع ست رکعات بعد المغرب“ کے تحت گزر چکا ہے اس نماز سے متعلق تفصیلی احادیث کے لئے دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۸ تا ۲۵۰) باب استحباب صلوٰۃ الفصحی الخ

ترغزی (ج ۱ ص ۸۷ و ۸۸) باب ما جاز فی صلوٰۃ الفصحی، مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۷۴ تا ۸۱) باب صلاۃ الفصحی، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۴۰۵ تا ۴۰۸) باب من کان لا یصلی الفصحی و باب من کان یصلیہا اور مجمع الزوائد

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ عِنْدَ النَّزَالِ؛

”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی اربعاً بعد ان تنزل الشمس قبل الظهر فقال انها ساعة تفتح فيها الواب السماء، واحب ان یصعد لی فیہا عمل صالح“

”وروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه کان یصلی اربع رکعات بعد النزول، لا یسلم الا فی آخرھن“

مذکورہ دونوں حدیثوں میں جن چار رکعات نماز کا ذکر ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان سے مراد ظہر کی سنن قبلہ ہیں جبکہ شافعیہ کے نزدیک یہ سنن زوال ہیں، امام غزالیؒ نے بھی احیاء العلوم میں کتاب الاوراد کے تحت ان کے استحباب کی تصریح کی ہے اور حافظ عراقیؒ نے بھی ”اربع مذکورہ“ کو ظہر کی سنن قبلہ کے علاوہ قرار دیا ہے۔

اور حضرت گنگوہیؒ کا رجحان بھی اسی طرف ہو کہ ”اربع مذکورہ“ کا مصداق ظہر کی سنن قبلہ نہیں ہیں وہ فرماتے ہیں:-

”قال بعضهم: هذه سنن الظهر، والحق انها غيرها، أما عند الشافعية فظاهر اذ هم قائلون بان سنة الظهر ركعتان و هذه اربع بتسليمه، واما عندنا فلما ورد من اتصال السنن بالفضاء“

۱۔ الکوکب الدری (ج ۱ ص ۱۹۳) ۱۲ م

۲۔ حق قال صاحب الدر المختار لو تكلم بين السنة والفرص لا يسقطها لكن ينقص ثوابها وكذلك عمل ينافي التعمية على الاصح۔ وفي الخلاصة: لو اشتغل ببيع او شرار او اكل اعادها، قال ابن عابدین: قوله وقيل تسقط اي فيعيدا لوقبلية ولو كانت بعدية فالظاهر انها تكون تطوعاً وان لا يؤمر بها على هذا القول ۱۔ وحكي صاحب البحر عن المحيط لوصلي كعتي الفجر مرتين بعد الطلوع فالسنة آخرهما، لانه اقرب الى المكتوبة، ولم تخلل بينهما صلاة، والسنة ما تودی متصلاً بالمكتوبة ۱۔ تعلیقات علی الکوکب الدری شیخنا مولانا محمد زکریا الکاندھلوی حفظہ اللہ (ج ۱ ص ۱۹۳) ۱۲ م

عہ شرح باب از مرتب ۱۳

إذ هو الأصل ، وأمرنا بتأخير الظهر في الصيف فكيف يكونان
واحداً ؟ وبينهما بون بعيد ووقت مديد اهـ
والله أعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ الْحَاجَةِ

عن عبد الله بن أبي أوفى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :
من كانت له إلى الله حاجة أو إلى أحد من بني آدم فليتوضأ وليحسن الوضوء
ثم ليصل ركعتين ثم ليثن على الله وليصل على النبي صلى الله عليه وسلم
ثم ليقل : " لا إله إلا الله الحليم الكريم سبحان الله رب العرش
العظيم الحمد لله رب العالمين ، أسألك موجبات رحمتك وعزائم
مغفرتك والغنية من كل بر والسلامة من كل آثم ، لا تدع لي ذنباً إلا
غفرته ولا همماً إلا فرجته ولا حاجة هي لك رضا إلا قضيتها يا أرحم
الراحمين "۔ مذکورہ حدیث باب اگرچہ ضعیف ہے لیکن مختلف شواہد اور تعال کی امت سے
اس کو قوت حاصل ہو جاتی ہے۔

چنانچہ حضرت عثمان بن حنیف سے مروی ہے " أن رجلاً ضرب البصر إلى النبي صلى الله
عليه وسلم فقال : ادع الله لي أن يعافيني ، فقال : ان شئت أخبرت لك و
هو خير وإن شئت دعوت ، فقال : ادعه ، وأما أن يتوضأ فيحسن وضوءه
ويصلي ركعتين ويدعو بهذا الدعاء " اللهم إلى أسئلك وأتوجه إليك بمحمد
له مطلب یہ کہ وہ حاجت خواہ ایسی ہو کہ جس کا تعلق برائست اللہ تعالیٰ ہی سے ہو کسی بندہ سے اس کا واسطہ ہی
نہ ہو یا ایسا معاملہ ہو کہ بظاہر اس کا تعلق کسی بندہ سے ہو اگرچہ حقیقتہً اس کا تعلق بھی اللہ ہی سے ہوگا ، بہر
صورت اللہ تعالیٰ سے اپنی حاجتیں پوری کرانے کا بہترین اور معتد طریقہ صلاۃ الحاجۃ ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۱ سنن ابن ماجہ (ص ۹۹) باب جاری صلاۃ الحاجۃ۔ قال ابواسحاق : ہذا حدیث صحیح۔ امام طبرانی نے
اس روایت میں عثمان بن عفان کا قصہ بھی نقل کیا ہے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۷۹) باب صلاۃ الحاجۃ ۱۲ مرتب

۱۲ دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۲۷۷ و ۲۷۸) ۱۲ م

عہ شرح باب از مرتب ۱۲

۱۳ ابن ماجہ (ص ۹۹) باب جاری صلاۃ الحاجۃ ۱۳ م

نبی الرحمة یا محمد انی قد توجهت بک الی ربی فی حاجتی هذه لتقضى
 اللہم فشفعہ فی۔ اور حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے ” قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
 وَسَلَّمَ إِذَا حَازِبَهُ أَمْرٌ صَلَّى “ یعنی آپ کو کوئی اہم معاملہ درپیش ہوتا یا کوئی فکر لاحق ہوتی
 تو آپ نماز میں مشغول ہو جاتے۔ نیز مسند احمد اور معجم طبرانی کبیر میں حضرت ابو الدرداءؓ سے ایک
 روایت بسند حسن مروی ہے اس سے بھی حضرت عبداللہ بن ابی اؤفی کی حدیث باب کی تائید ہوتی ہے۔
 بہر حال صلاۃ حاجت اپنے رب کریم سے اپنی حاجتیں پوری کرانے کا بہترین طریقہ ہے
 جن بندوں کو ایمانی حقیقتوں پر یقین حاصل ہے ان کا یہی تجربہ ہے اور انہوں نے اس نماز کو
 خزانۃ الہیہ کی کنجی پایا ہے، پھر یہ نماز آیت قرآنی ” اِسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ “ (یعنی
 مشکلات و مہمات میں ہمت و برداشت اور نماز کے ذریعہ اللہ کی مدد حاصل کرو) میں دی گئی
 خداوندی تعلیم و ہدایت پر عمل کا منظر ہے۔ واللہ الموفق۔ (المرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ الْإِسْتِخَارَةِ

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعْلَمُنَا الْإِسْتِخَارَةَ فِي الْأُمُورِ كُلِّهَا
 كَمَا يَعْلَمُنَا السُّورَةَ مِنَ الْقُرْآنِ “ زمانہ جاہلیت میں لوگوں کی عادت تھی کہ جب
 ان کو سفر وغیرہ کی کوئی حاجت درپیش ہوتی یا نکاح اور بیع وغیرہ کا کوئی معاملہ کرنا ہوتا،
 اسی طرح اپنی قسمت یا آئندہ کسی کام کا مفید یا مضر ہونا معلوم کرنا ہوتا۔ ایسی تمام صورتوں
 میں وہ ” استقسام بالازلام “ سے کام لیتے اور اس سے دان کے اپنے زعم میں جس کام کا خیر
 ہونا معلوم ہوتا اس کو اختیار کر لیتے اور جس کام کا مضر ہونا معلوم ہوتا اس کو ترک کر دیتے۔
 ” ازلام “ زلم کی جمع ہے، زلم اس تیر کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ جاہلیت عرب میں قسمت
 آزمائی کی جاتی تھی اور یہ سات تیر تھے جن میں سے ایک پر ” نعم “ ایک پر ” لا “ اور اسی
 طرح کے دوسرے الفاظ لکھے ہوتے تھے اور یہ تیر بیت اللہ کے خادم کے پاس رہتے تھے۔
 جب کسی شخص کو اپنے کسی کام کا مفید یا مضر ہونا معلوم کرنا ہوتا تو خادم کعبہ کے پاس

۱۔ معارف الحدیث (ج ۲ ص ۳۶۵) بحوالہ سنن ابی داؤد ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۷۸) باب صلاۃ الحاجۃ ۱۲ مرتب عہ شرح باب از مرتب ۲

جاتا تو کچھ رقم اُسے بطور نذرانہ دیتا وہ ان تیروں کو ترکش سے ایک ایک کر کے نکالتا اگر ”نعم“ والا تیز نکل آتا تو یہ سمجھتا کہ یہ کام مفید ہے اور اگر ”لا“ والا نکلتا تو یہ سمجھتا کہ یہ کام نہ کرنا چاہئے۔ استقسام بالالزام کی اور بھی بہت سی صورتیں ہیں، قرآن نے ان تمام سے اپنے متبعین کو روک دیا ہے

پھر چونکہ بندوں کا علم ناقص ہے، بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کوئی شخص ایک کام کرنا چاہتا ہے اور اس کا انجام اس کے حق میں اچھا نہیں ہوتا، اس لئے اُسے مستقبل میں اپنے بُرے اور بھلے کے معلوم کرنے کی بہت فکر ہوتی ہے۔ استقسام بالالزام کی ممانعت کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس سے روکا اور اس کے عوض میں صلاۃ استخارہ کی تعلیم فرمائی اور بتایا کہ جب کوئی خاص اور اہم کام درپیش ہو تو دو رکعت نماز نیت نفل پڑھ کے اللہ تعالیٰ سے رہنمائی اور خیر کو طلب کرے اور دعائے استخارہ پڑھے۔

ظاہر ہے کہ بندہ جب اپنی عاجزی اور بے علمی کا احساس و اعتراف کرتے ہوئے اپنے علیم کل اور قادر مطلق مالک سے رہنمائی اور مدد طلب کرے گا کہ جو اس کے نزدیک بہتر ہو وہی کر دے تو یہ انتہائی بعید ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے اس بندہ کی رہنمائی اور مدد نہ فرمائے۔ حدیث میں اس کی طرف کوئی اشارہ نہیں کہ وہ رہنمائی بندوں کو کس طرح حاصل ہوگی لیکن اللہ کے بندوں کا تجربہ ہے کہ یہ رہنمائی بسا اوقات خواب وغیرہ میں کسی غیبی اشارہ کے ذریعہ بھی ہوتی ہے اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ خود بخود اس کام کے کرنے کا جذبہ اور داعیہ دل میں شدت سے پیدا ہو جاتا ہے، یا

۱۔ تفصیل کیلئے دیکھئے معارف القرآن (ج ۳ ص ۳۱، سورۃ مائدہ ۱۲) مرتب

۲۔ مکالمات شیخ ولی اللہ الدہلوی فی تحفۃ اللہ البالغہ (ج ۲ ص ۱۹۔ النوافل) بحث فی النقل و حکمت تشریعہا
۳۔ جو حدیث باب میں ان الفاظ کے ساتھ مذکور ہے ”اللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْتَخِیْرُکَ بِعِلْمِکَ اَسْتَغِیْرُکَ بِقُدْرَتِکَ وَ اَسْأَلُکَ مِنْ فَضْلِکَ الْعَظِیْمِ، فَاِنَّکَ تَعْلَمُ رَوَایَاتِیْ وَ تَعْلَمُ وَّلَا اَعْلَمُ وَ اَنْتَ عَلَّامُ الْغُیُوْبِ، اَللّٰهُمَّ اِنْ کُنْتَ تَعْلَمُ اَنَّ ہَذَا الْاَمْرَ خَیْرٌ لِّیْ فِیْ دِیْنِیْ وَ مَعَیْشَتِیْ وَ عَاقِبَتِیْ اَمْرِیْ۔ اَوْ قَالَ: فِیْ عَاجِلِ اَمْرِیْ وَ اٰخِرِیْ، فَبِیْرَہُ لِّیْ ثُمَّ بَارِکْ لِیْ فِیْہِ، وَ اِنْ کُنْتَ تَعْلَمُ اَنَّ ہَذَا الْاَمْرُ شَرٌّ لِّیْ فِیْ دِیْنِیْ وَ مَعَیْشَتِیْ وَ عَاقِبَتِیْ اَمْرِیْ۔ اَوْ قَالَ: فِیْ عَاجِلِ اَمْرِیْ وَ اٰخِرِیْ، فَاصْرِفْہُ وَ اصْرِفْنِیْ عَنْہُ وَ اقْدِرْ لِیْ الْخَیْرَ حَیْثُ کَانَ ثُمَّ اَرْضِنِیْ بِہُ“ ہَذَا الْاَمْرُ کی جگہ اپنی حاجت ذکر کرے ۱۲ م

اس کے برعکس اس کی طرف سے دل بالکل ہٹ جاتا ہے ایسی صورت میں ان دونوں کیفیتوں کو منجانب اللہ اور وعار کا نتیجہ سمجھنا چاہئے اور اگر استخارہ کے بعد تذبذب کی کیفیت رہے تو استخارہ بار بار کیا جائے اور جب تک کسی طرف رجحان نہ ہو جائے اقدام نہ کیا جائے۔
 واضح رہے کہ واجب و مندوب کے کرنے، اور حرام و مکروہ کے چھوڑنے کیلئے کوئی استخارہ نہیں، اس لئے کہ اولین کا کرنا اور آخرین کا ترک متعین ہے اور استخارہ صرف امر مباح کے کرنے یا نہ کرنے کی دونوں جانبوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کیلئے کیا جائے گا یا کسی واجب غیر موقت میں وقت کی تعیین کیلئے۔ واللہ اعلم۔

المرتبة عفا اللہ عنہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ التَّسْبِيحِ

صلوة التسبیح کے بارے میں جتنی روایات آئی ہیں سنداً اور سبب کی سبب ضعیف ہیں چنانچہ حدیث باب بھی موسیٰ بن عبیدہ کی بنا پر ضعیف ہے، اس سے متعلقہ تمام احادیث کے ضعف ہی کی وجہ سے علامہ ابن الجوزی نے اس نماز کی مشروعیت سے انکار کیا ہے۔ البتہ حافظ ابن حجر نے "الاعمال المکفرة" میں لکھا ہے کہ تعدد طرق کی بنا پر یہ حدیث (حدیث باب) حسن لغیرہ بن گئی ہے اس کے علاوہ یہ مؤید بالنعمامل بھی ہے لہذا صلوۃ التسبیح کو بدعت یا خلاف سنت کہنا یا اس کی فضیلت کا انکار کرنا درست نہیں۔

پھر صلوۃ التسبیح میں بنیادی بات یہ ہے کہ ہر رکعت میں پچھتر مرتبہ "سُبْحَانَ اللَّهِ

۱۔ دیکھئے معارف الحدیث (ج ۳ ص ۳۶۵ تا ۳۶۸) ۱۲ م

۲۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۲۷۸) ۱۲ م

۳۔ تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۸۶، رقم ۱۳۸۳) ۱۲ مرتبہ عفی عنہ

۴۔ یہ طرق مختلف کتب حدیث میں مروی ہیں بعض طرق کے حوالے الٹا لٹا رہے ہیں آگے حاشیہ

میں ذکر کریں گے ۱۲ مرتبہ عفی عنہ

وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ وَلَا إِلٰهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ ۖ پڑھا جائے، یہاں تک کہ چار کعتوں میں تین سو کا عدد پورا ہو جائے۔

پھر اس کے دو طریقے ہیں ایک حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں بیان ہوا ہے جس کے مطابق قیام میں پندرہ مرتبہ اور اس کے بعد سجدہ تک ہر نقل و حرکت میں دس دس مرتبہ یہی تسبیح پڑھی جائے گی اور دوسرے سجدہ کے بعد جلسۂ استراحت کیا جائے گا اس میں بھی یہی تسبیح دس مرتبہ پڑھی جائے گی۔

دوسرا طریقہ (اسی باب میں) حضرت عبداللہ بن المبارکؓ سے منقول ہے اس میں جلسۂ استراحت نہیں ہے اور اس کے بجائے قیام میں پچیس تسبیحات پندرہ قرارت سے قبل اور دس بعد القارۃ۔ یہ دونوں طریقے بلا کراہت جائز ہیں اور حنفیہ کے نزدیک اگرچہ جلسۂ استراحت مستحب نہیں لیکن صلاۃ التسبیح میں یہ بلا کراہت جائز ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي صِفَةِ الصَّلَاةِ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

عن كعب بن عجرة قال: قلنا: يا رسول الله! هذا السلام عليك قد

۱۔ کافی روایت ابن عباسؓ عند ابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۸۲) باب صلوۃ التسبیح، لیکن حضرت ابورافعؓ کی حدیث باب میں ”اللہ اکبر والحمد للہ وسبح اللہ“ کے الفاظ مروی ہیں، اور سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۸۲) باب صلوۃ التسبیح میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں آپؐ کا یہ قول مروی ہے ”ولا تقم (للمرکۃ الثانیۃ) حتی تسبح عشرًا وتحمد عشرًا وتکبر عشرًا وتہل عشرًا“ جس کا ظاہر یہ ہے کہ صلاۃ التسبیح میں پڑھی جانے والی دعا خواہ کسی بھی قسم کے الفاظ کیساتھ ہو تسبیح، تحمید، تکبیر اور تہلیل پر مشتمل ہونی چاہئے ۲۔ دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۸۳ و ۱۸۴) و سنن ابن ماجہ (ص ۹۹) باب ماجاء فی صلوۃ التسبیح، روایت ابن عباسؓ والا طریقہ ابورافعؓ کی روایت میں بھی مروی ہے دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۹۹) باب ماجاء فی صلوۃ التسبیح، اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں بھی یہی طریقہ مروی ہے دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۸۲) باب صلوۃ التسبیح، نیز حضرت جعفر بن ابی طالبؓ کی روایت میں بھی یہی طریقہ مروی ہے، دیکھئے مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۱۲۳)، رقم (۵۰۰۴) باب الصلوۃ التي تکفر ۱۲ ارشید اشرف سیفی عفا اللہ عنہ

۳۔ یریدہ بقول ”السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ“ فی التشہید، و جو (باقی بر صفحہ آئندہ)

علمنا، فكيف الصلاة عليك؟ قال: قولوا: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم إنك حميد مجيد وبارك على محمد وآله“

نماز کے تعدد اخیرہ میں درود شریف پڑھنے کی کیا حیثیت ہے اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ احناف، مالکیہ، حنابلہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ یہ سنت ہے جبکہ امام شافعیؒ اس کی فرضیت کے قائل ہیں والیسا مذهب احمدؒ فی أحد القولین عنہ، اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر عمدًا چھوڑے تو نماز نہ ہوگی یہ۔

اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کے مسلک پر بہت تنقید کی گئی ہے ان کے ادلہ کی تفصیل اور جوابات کے لئے دیکھئے غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی۔

پھر عمر بھر میں ایک مرتبہ درود شریف پڑھنا بالاتفاق فرض ہے اور اسم گرامی کے سننے کے وقت واجب ہے۔ اگر ایک مجلس میں اسم گرامی بار بار آئے تو اس میں اختلاف ہے، امام طحاویؒ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) الطاہر الصبح، واختاره البيهقي وابن عبد البر والقاضي عياض وغيرهم۔ وقيل: يريد به سلام التخلل من الصلاة، وهو بصير، كذا في المعارف (ج ۴ ص ۲۹۳ و ۲۹۴) ۱۲ مرتب

۱۔ قال الشيخ البنوري: قوله "كما صليت آله" أشكل على الناس وجب التشبيه، فان محمدًا صلى الله عليه وسلم هو أفضل المرسلين وسيد ولد أجمعين، وأفضل وحده من إبراهيم وآله ولا سيما قد أضيف إليه آل محمد، وإذا كان هو أفضل، فالصلاة المطلوبة عليه تكون أفضل من كل صلاة على غيره، وقد ذكر المحافظ ثلث عشرة وجبًا في الجواب، راجع فتوح الباری (ج ۱۱ ص ۱۳۶) باب الصلاة على النبي

صلى الله عليه وسلم۔ كذا في المعارف (ج ۴ ص ۲۹۶) ۱۲ مرتب

۲۔ قاله في الأم، كما في الفتح (ج ۱۱ ص ۱۳۹)۔ معارف (ج ۴ ص ۲۹۰) ۱۲

۳۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۲۹۰) وغنیۃ المستملی (ص ۳۳۳) صفة الصلاة ۱۳
۴۔ وقد شد الشافعي ولا سلف له في هذا القول، ولا سنة يتبعها وشنع عليه فيه جماعة فيهم الطبري والقشيري وخالفه من أهل مذهب الخطابي، وقال لا أعلم له فيها قدوة۔ كذا في

الكبيري (ص ۳۳۳) صفة الصلاة، ۱۲ مرتب

۵۔ المعروف بالكبيري (ص ۳۳۳ و ۳۳۴) باب صفة الصلاة ۲ مرتب

کے نزدیک ہر مرتبہ واجب ہے جبکہ شمس الائمہ کرخمی کے نزدیک ایک مرتبہ واجب ہے اور پھر سنت ہے۔ روایات سے امام طحاوی کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ سنن ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے ”سبغ الف رجل ذکرک عندہ فلم یصل علی“ اور ترمذی ہی کی ایک روایت میں حضرت علی بن ابی طالب سے مرفوعاً مروی ہے ”البخیل من الذی ذکرک عندہ فلم یصل علی“ نیز ابن اسنی نے سند حید کے ساتھ روایت نقل کی ہے ”من ذکرک عندہ فلیصل علی“ البتہ کسیر کا تقاضا یہ ہے کہ ایک مجلس میں صرف ایک مرتبہ واجب ہوئے۔

واضح ہے کہ یہ مذکورہ تفصیل اس صورت میں تھی جبکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے نام گرامی کا ذکر مجلس میں آجائے، جہاں تک عام حالات کا تعلق ہے اس میں درود شریف کا ورد بکثرت مستحب ہے واللہ الموفق۔

مروءہ صلاۃ و سلام اور اس کی شرعی حیثیت :

بعض مساجد میں کچھ لوگ ایسا کرتے ہیں کہ نمازوں کے بعد یا مخصوص نماز جمعہ کے بعد التزام کے ساتھ جماعت بنا کر اور کھڑے ہو کر یا آواز بلند بالفاظ ذیل صلاۃ و سلام پڑھتے ہیں ”صلی اللہ علیک یا رسول اللہ سلام علیک یا رسول اللہ“ وغیرہ، ان میں سے بہت سے لوگوں کا یہ عقیدہ ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس جگہ تشریف لاتے ہیں، یا ہر جگہ حاضر و ناظر ہیں، اس لئے آپ سلام خود سنتے اور اس کا جواب دیتے ہیں جو لوگ

۱۔ (ج ۲ ص ۲۱۶) باب بلا ترجمہ، ابواب الدعوات ۱۲ م

۲۔ حوالہ بالا، درود شریف کے فضائل سے متعلق روایات کے لئے دیکھئے فضائل درود شریف، مولفہ حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا کاندھلوی مدظلہم ۱۰ م

۳۔ غنیۃ المستملی (۳۳۴) باب صغۃ الصلاۃ ۱۲ م

۴۔ قال فی ”الکافی“ لم یلزمہ الامرۃ واحداً فی الصحیح، لان تکرار اسمہ واجب لحفظ سنۃ التی بہا قوام الشریعۃ، فلو وجبت الصلاۃ فی کل مرة لافضی الی اخرج غیرانہ ندب تکرار بخلاف السجود الی سجۃ التلاۃ،

کذا فی شرح المنیۃ الکبیر (ص ۳۳۴) ۱۲ مرتب

ان کے اس عمل میں شریک نہیں ہوتے ان کو مطعون اور طرح طرح سے بدنام کرتے ہیں، جس کے نتیجے میں عموماً مسجدوں میں نزاع اور جھگڑے پیدا ہوتے ہیں، خاص طور سے ہمارے پُرفتن دور میں واضح ہے کہ یہ طریقہ کھلی ہوئی بدعت اور گمراہی ہے والعیاذ باللہ منہ

اس کی توضیح یہ ہے کہ کسی نماز کے بعد اجتماع والتزام کے ساتھ بلند آواز سے درود و سلام پڑھنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے نہ صحابہ و تابعین سے اور نہ ائمہ مجتہدین اور علمائے سلف میں سے کسی سے، اگر یہ عمل اللہ اور اس کے رسول کے نزدیک محمود و مستحسن ہوتا تو صحابہ و تابعین اور ائمہ دین اس کو پوری پابندی کے ساتھ کرتے حالانکہ ان کی پوری تاریخ میں ایک واقعہ بھی ایسا نہیں ملتا اس سے معلوم ہوا کہ درود و سلام کیلئے اجتماع اور التزام کو یہ حضرات بدعت و ناجائز سمجھتے تھے، جس کے متعلق رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد بروایت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہے ”مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ“ نیز حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہی سے مروی ہے ”مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ“ اور حضرت حذیفہؓ فرماتے ہیں ”كُلُّ عِبَادَةٍ لَمْ يَتَعَبَّدْهَا أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَا تَعْبُدُهَا“ (الی قولہ) وخذوا بطريق من كان قبلكم“ یعنی جس طرح کی عبادت صحابہ کرامؓ نے نہیں کی تم بھی اس کو عبادت نہ سمجھو بلکہ اپنے اسلاف صحابہؓ کا طریق اختیار کرو۔

پھر جہاں تک درود و سلام میں خطاب کے الفاظ ”یا رسول اللہ“ ”یا نبی اللہ“ وغیرہ استعمال کرنے کا تعلق ہے سو یہ عمل اگر اس عقیدہ سے ہو کہ جس طرح اللہ تعالیٰ ہر جگہ حاضر و ناظر اور ہر زمان و مکان میں موجود ہے اور کائنات کی ہر آواز کو سنتا اور ہر حرکت کو دیکھتا ہے اسی طرح (معاذ اللہ) رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھی ان خدائی صفات میں شریک ہیں، یہ کھلا ہوا شرک اور نصاریٰ کی طرح رسول کو خدا کا درجہ دینا ہے۔ اور اگر یہ عمل (یعنی خطاب و قیام) اس عقیدہ سے ہو کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس مجلس میں تشریف لاتے ہیں تو ایسا ہونا گویا بڑا معجزہ ممکن ہے مگر اس کیلئے ضروری ہے کہ قرآن یا حدیث سے اس کا ثبوت ہو حالانکہ کسی

لہ و لہ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۷۷) کتاب الاقصیۃ، باب نقض الاحکام الباطلۃ و ردّ محدثات

الامور ۱۲ م

کہ جواہر الفقہ (ج ۱ ص ۲۱۳ و ۲۱۴) بحوالہ کتاب الاعتصام للشاطبی (ج ۲ ص ۳۱۱) ۱۲ مرتب

آیت یا حدیث میں قطعاً اس کا ذکر نہیں ہے اور بغیر ثبوت و دلیل کے اپنی طرف سے کوئی معجزہ گھڑ لینا رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر افتراء ہے اور ایسا کرنے والا آپ کے سرمان "من کذب علی متعمداً فلیتیوا مقعدہ من النار" کا مصداق ہے۔ اور اگر مذکورہ دونوں میں سے کوئی عقیدہ بھی نہ ہو تب بھی مومہم شرک ہونے کی وجہ سے ایسے الفاظ ممنوع ہیں اس لئے ان سے بھی اجتناب ضروری ہے خاص طور سے جب کہ ان کے کسی عقیدہ فاسدہ کو راہ ملتی ہو۔ یہی وجہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے آقا کو "ربی" کے الفاظ سے اور اپنے غلام کو "عبدی" کے الفاظ سے پکارنے سے منع فرمایا ہے چنانچہ ارشاد ہے "لَا یَقُلْ أَحَدُکُمْ رَبِّیْ وَلِیْقُلْ سَیِّدِیْ" و "مَوْلَا یْ" وَلَا یَقُلْ أَحَدُکُمْ "عَبْدِیْ" وَ "أَمَتِیْ" وَلِیَقُلْ "فَتَا یْ" "فَتَاتِیْ" "عَلَامِیْ" ممانعت کی وجہ یہی ہے کہ یہ الفاظ مومہم شرک ہیں۔

بہر حال درود و سلام میں الفاظ خطاب کا استعمال اگر کسی غلط عقیدہ سے نہ بھی ہو تب بھی مومہم شرک و افتراء ہونے کی وجہ سے ممنوع ہے۔ البتہ روضہ اقدس کے سامنے الفاظ خطاب کے ساتھ سلام پڑھنا سنت سے ثابت اور مستحب ہے کیونکہ وہاں براہ راست حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا سلام سننا اور جواب دینا روایات حدیث سے ثابت ہے۔

۱۔ بلکہ اس کے خلاف ثابت ہے "عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، من صلی علی عند قبری سمعہ ومن صلی علی ناسیاً (ای بعیداً) بلغۃ" مشکوٰۃ المصابیح (ص ۸۷) باب الصلاة علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفضلہ باحالة شعب الایمان للبیہقی۔ اس حدیث کا حاصل یہ ہے کہ جو شخص میری قبر کے پاس درود و سلام پڑھتا ہے اسے میری قبر میں خود سنتا ہوں اور جو درود سے درود و سلام بھیجتا ہے وہ (فرشتوں کے ذریعہ) مجھ تک پہنچا دیا جاتا ہے۔ اسی طرح حضرت ابن مسعود سے مروی ہے "ان اللہ ملائکہ سیاحین فی الارض یبلغون من امتی السلام" مشکوٰۃ (ص ۸۶) بحوالہ سنن نسائی ۲۔ مشکوٰۃ (ج ۱ ص ۳۵) فی الفعل الثانی من کتاب العلم بحوالہ سنن ترمذی وابن ماجہ ۱۲ م

۳۔ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۳۸) کتاب الالفاظ من الادب وغیرہا، باب حکم اطلاق لفظ العبد والامۃ والمولیٰ والسیّد ۱۲ م ۴۔ کنز فی جواہر الفقہ (ج ۱ ص ۲۱۵)۔ لیکن احقر کو اپنی ناقص تلاش سے اس بارے میں کوئی صریح روایت یا اثر نہ مل سکا۔ ۵۔ چنانچہ پیچھے حاشیہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ذکر کی جا چکی ہے "من صلی علی عند قبری سمعہ الخ مشکوٰۃ (ص ۸۰) نیز حضرت ابو ہریرہؓ ہی سے مروی ہے "ما من احد یسلم علی الارۃ اللہ علی روحی حتی ارۃ علیہ السلام" مشکوٰۃ (ص ۸۶) بحوالہ سنن "لابی داؤد" والرعوات الکبیر للبیہقی ۱۲ مرتب

پھر درود و سلام میں قیام کو ضروری سمجھنا بھی غلط ہے اس لئے کہ جس طرح ذکر اللہ اور تلاوت قرآن کریم کھڑے ہو کر اور بیٹھ کر بلکہ لیٹ کر بھی ہر طرح جائز ہے اسی طرح درود شریف بھی ہر طرح جائز ہے لیکن اگر کوئی کھڑے ہو کر پڑھنے کو ضروری اور اس کے خلاف کو بے ادبی قرار دے تو یہ ایک غیر واجب کو اپنی طرف سے واجب قرار دینے کی وجہ سے ناجائز ہے خصوصاً جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں درود شریف کو بیٹھ کر پڑھنے کی سنت جاری فرمائی ہے تو بیٹھ کر درود و سلام پڑھنے کو خلاف ادب کہنا اور قیام کو ضروری قرار دینا خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم کی مخالفت ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی یہ کہے کہ قرآن کریم کو صرف کھڑے ہو کر پڑھنا چاہئے بیٹھ کر پڑھنا بے ادبی ہے۔

اور اگر مجلس درود و سلام یا میلاد میں قیام اس عقیدہ سے ہو کہ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بنفس نفیس تشریف لاتے ہیں، سو اس کے بارے میں ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں کہ کسی ایسی مجلس میں آپ کا خود تشریف لانا کسی شرعی دلیل سے ثابت نہیں۔ پھر اگر بفرض محال کسی دلیل سے آپ کا بنفس نفیس تشریف لانا ثابت بھی ہو جائے تب بھی اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ قیام ضروری ہو اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی حیات طیبہ میں بھی اپنے لئے قیام کو پسند نہ فرماتے تھے، چنانچہ حضرت انسؓ فرماتے ہیں: ”لَمْ يَكُنْ شَخْصٌ أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَكَانُوا إِذَا رَأَوْهُ لَمْ يَقُومُوا لِمَا يَعْلَمُونَ مِنْ كَرَاهِيَتِهِ لِذَلِكَ“ یعنی حضرات صحابہ کرامؓ کے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی سے بڑھ کر اور کوئی شخص محبوب نہ تھا لیکن جب وہ آپ کو دیکھتے تو قیام نہ کرتے تھے کیونکہ وہ جانتے تھے کہ آپ اس عمل کو مکروہ سمجھتے ہیں۔

پھر جہاں تک نمازوں کے بعد ساجد میں جہراً درود شریف پڑھنے کا تعلق ہے یہ بھی صحیح نہیں اور بدعت ہے، وجہ یہ ہے کہ مسجد پوری مسلمان قوم کی مشترک عبادت گاہ ہے، اہیں کسی فرد یا جماعت کو فرائض و واجبات کے علاوہ کسی ایسے عمل کی اجازت ہرگز نہیں دی جاسکتی جو دوسرے لوگوں کی انفرادی عبادت نماز تسبیح درود اور تلاوت وغیرہ میں خلل انداز

۱۔ تفصیل کیلئے دیکھئے ”تبرید النواظر“ مؤلفہ مرلانا محمد سرفراز خان صاحب صفدر مظہم ۱۴م

۲۔ سنن ترمذی (ج ۲ ص ۱۱۸) ابواب الاستیذان والاداب، باب ماجاء فی کراہیۃ قیام الرجل للرجل ۱۰م

ہو اگرچہ وہ عمل سب کے نزدیک بالکل جائز اور مستحسن ہی کیوں نہ ہو، چنانچہ فقہار رحمہم اللہ نے تصریح فرمائی ہے کہ مسجد میں باواز بلند تلاوت قرآن یا ذکر جہری جس سے دوسرے لوگوں کی نماز یا تسبیح و تلاوت میں خلل آتا ہو ناجائز ہے۔ (شامی، خلاصۃ الفتاویٰ)

ظاہر ہے کہ جب قرآن اور ذکر اللہ کو باواز بلند مسجد میں پڑھنے کی اجازت نہیں تو درود و سلام کیلئے کیسے اجازت ہو سکتی ہے، چنانچہ حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں مروی ہے، "انہ اخرج جماعة من المسجد يهللون ويصلون على النبي صلى الله عليه وسلم جهراً، وقال لهم: ما اراكم الامبتدعین؟ یعنی حضرت ابن مسعودؓ نے ایک جماعت کو مسجد سے محض اس لئے نکال دیا تھا کہ وہ بلند آواز سے "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" اور بلند آواز سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف پڑھتی تھی، نیز ان کو بدعتی قرار دیا۔ انقلاب زمانہ دیکھئے کہ آج جو شخص بلند آواز سے جماعت کے ساتھ ملکر درود شریف نہیں پڑھتا اہل بدعت اُس کو مسجد سے نکال دیتے ہیں جبکہ حضرت ابن مسعودؓ نے بلند آواز کے ساتھ مسجد میں درود شریف پڑھنے والوں کو مسجد سے نکال دیا تھا اور فرمایا میرے نزدیک تم بدعتی ہو۔ (ان فی ذلک لعبرة لأولی الأبصار۔)

(تم شرح الباب ۵۔ من المرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ المنہاج الواضح (۱۲۷) بحوالہ شامی (ج ۲ ص ۳۵۰) و فتاویٰ بزازیہ (ج ۳ ص ۴۹)
علی ہاشم الہندیہ (۱۲ مرتب)

۲۔ اس باب کی شرح لکھتے ہوئے بطور خاص درج ذیل کتابوں سے مدد لی گئی:

۱۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۲۹۰ تا ۲۹۷)

۲۔ غنیۃ المستملی المعروف بالکبیری شرح منیۃ المصلی (ص ۳۳۲ و ۳۳۳، صفۃ الصلاۃ)

۳۔ جواہر الفقہ (ج ۱ ص ۲۱۱ تا ۲۱۸)

۴۔ المنہاج الواضح یعنی راوی سنت (ص ۱۲۷ و ۱۲۸)

۵۔ مرتب عفا اللہ عنہ

ابواب الجمع

جمع مشہور لغت میں بضم المیم ہے اور ایک روایت سکون میم کے ساتھ بھی ہے، چنانچہ امام اعمشؒ کی قرأت یہی ہے۔ اور اس لفظ کو بعض حضرات نے بفتح المیم بھی ضبط کیا ہے، زجاج کا کہنا یہ ہے کہ اس لفظ کو کسرہ کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے۔

زمانہ جاہلیت میں اس دن کا نام ”یوم العرفۃ“ تھا بعد میں اس کا نام ”یوم الجمعة“ پڑ گیا۔ بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ یہ اسلامی نام ہے اس کی وجہ تسمیہ اجتماع الناس للصلوة ہے، اور بعض حضرات نے کہا کہ مسمی جمعۃ لان خلق العالم

۱۔ وہو الانفع والاكثر الشائع وبشراً المجهور، کذا فی المجلد الرابع عشر من روح المعانی الجزء الثامن والعشرون (ص ۹۹، رقم الآیۃ ۹، من سورة الجمعة) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ وبکذا قرأ ابن الزبیر والوحیۃ وابن ابی عبیدہ وزید بن علی، روح المعانی حوالہ بالا ۱۲ مرتب عفی عنہ
۳۔ ولم یستأجر، روح المعانی حوالہ بالا ۱۲ مرتب

۴۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۳۰۳)، خلاصہ یہ کہ لفظ جمعہ میں چار لغات ہیں (۱) المجمعۃ بضم المیم۔
(۲) المجمعۃ بسکون المیم۔ ان دونوں صورتوں میں اس کے معنی ”المجموع“ ای یوم الفوج المجموع کے ہونگے (۳) المجمعۃ بفتح المیم، اس صورت میں اس کے معنی ”الجماع“ کے ہوں گے یعنی یوم الوقت الجماع (۴) المجمعۃ بکسر المیم، دیکھئے روح المعانی جزء ۲۸ ص ۹۹ ۱۲ رشید اشرف حفظہ اللہ

۵۔ العروۃ اسم سریانی معرب وقال السبیل: ومعنی العروۃ الرحۃ فیما بلغنا عن بعض اہل العلم انتہی، و ہو غریب فلیحفظ۔ الملحق من روح المعانی بتغیر لیسیر (حوالہ بالا) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۶۔ عن ابن سیرین قال: جمع اہل المدینۃ قبل ان یقدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، وقبل ان تنزل المجمعۃ، وہم الذین سموها المجمعۃ فقالت الانصار: لليہود یوم یجتمعون فیہ کل سبتۃ ايام، وللتصاری ایضاً مثل ذلک، فہلم! فلنجعل یوماً نجتمع ونذكر اللہ ونصلی ونشکر فیہ او كما قالوا، فقالوا: یوم السبت لليہود، ویوم الاحد للتصاری فاجعلوه یوم العروۃ، وكانوا یسمون یوم المجمعۃ یوم العروۃ، فاجتمعوا الی سعد بن زرارۃ فصلى بهم یومئذ و ذکرہم فسموه المجمعۃ الخ مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۱۵۹، رقم ۵۱۴۴) کتاب المجمعۃ، باب اول من جمع۔ ۱۲ مرتب

قد تمتد جمع فیہ، اور بعض نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ چونکہ کعب بن لوی اس دن لوگوں کو جمع کر کے وعظ کیا کرتے تھے اس لئے اس کا یہ نام پڑ گیا:

بَابُ فَضْلِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ

خیر یوم طلعت فیہ الشمس یوم الجمعة فیہ خلق آدم و فیہ ادخل الجنة و فیہ اخرج منها، اخراج آدم من الجنة کو فضیلت سے بظاہر کوئی تعلق نہیں کیونکہ فضیلت خیر پر مقرر ہوتی ہے جبکہ حضرت آدم علیہ السلام کا اخراج بطور عتاب تھا۔

اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا " و فیہ اخرج منها " سے مقصود اس دن میں بڑے بڑے واقعات کے ظاہر ہونے کی طرف اشارہ کرنا ہے اور ظاہر ہے کہ اخراج آدم علیہ السلام ایک بہت بڑا واقعہ ہے۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کا اخراج دنیا میں خیر کے پھیلنے کا سبب بنا کیونکہ ان کی پشت سے لاکھوں انبیاء علیہم السلام پیدا ہوئے جن کی پیدائش خیر ہی خیر ہے، الملتقط من معارف السنن (ج ۲ ص ۳۰۵) وغیرہ۔

یوم جمعہ افضل ہر یوم غیرہ؟ پھر اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ یوم جمعہ کی فضیلت بڑھی ہوئی ہے یا یوم عرفہ کی۔ ایک جماعت نے یوم عرفہ کو افضل قرار دیا وہو اصح الوجهین عند الشافعیۃ والیہ ذہبت الحقیۃ دوسری جماعت نے جمعہ کو افضل قرار دیا ہے، امام احمد اور مالکیہ میں سے ابن عربی اسی کے قائل ہیں۔

و ثمرۃ الخلاف تطہر فی التذکر فی افضل یوم من السنۃ او الطلاق و العتاق وما اشبهہما۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۳۰۳) تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدرۃ (ج ۱ ص ۱۹۵ و ۱۹۶)۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۳۰۳ و ۳۰۴) ۱۲ مرتب غنی عنہ
عہ شرح باب از مرتب ۲

بَابُ فِي السَّاعَةِ الَّتِي تُرْجَى فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ

اَلتَّسْوَا السَّاعَةِ الَّتِي تُرْجَى فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ بَعْدَ الْعَصْرِ اِلَى غَيْبِ بَوْبَةِ الشَّمْسِ : اس ساعتِ اجابت کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے ، ایک جماعت کے نزدیک یہ مبارک ساعت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے ساتھ مخصوص تھی ، جبکہ جمہور اس کے قائل ہیں کہ قیامت تک یہ ساعت باقی ہے ۔ پھر خود جمہور میں اس کی تعیین و عدم تعیین کے بارے میں شدید اختلاف ہے ، علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۴ ص ۳۰۶ و ۳۰۷) میں تحریر فرماتے ہیں :
 ” فِي هَذِهِ السَّاعَةِ الْمَرْجُوةِ الْمَحْمُودَةِ خَمْسَةٌ وَارْبَعُونَ قَوْلًا ، ذَكَرَهَا كُلُّهَا السِّيَاطِيُّ فِي تَنْوِيلِ الْحَوَالِكِ : ” علامہ بنوریؒ نے اسی مقام پر ان اقوال کثیرہ کے بنیادی اصول بھی ذکر کئے ہیں چنانچہ وہ تحریر فرماتے ہیں :-

” وَقَدْ اخْتَلَفَ الْمُصْحَابَةُ وَالتَّابِعُونَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ : هَلْ هَذِهِ السَّاعَةُ بَاقِيَةٌ اَوْ رَفَعَتْ ؟ وَعَلَى الْاَوَّلِ : هَلْ هِيَ فِي كُلِّ جُمُعَةٍ اَوْ وَاحِدَةٍ مِنْ كُلِّ سَنَةٍ ؟ وَعَلَى الْاَوَّلِ هَلْ هِيَ وَقْتُ مَعِينٍ اَوْ مُبْهِمٍ ؟ وَعَلَى التَّعْيِينِ : هَلْ يَسْتَوْعِبُ الْوَقْتُ اَوْ مُبْهِمٍ ؟ وَعَلَى الْاِبْهَامِ : مَا اِبْتِدَاءُهَا وَمَا اَنْتِهَاءُهَا ؟ وَعَلَى كُلِّ ذَلِكَ : هَلْ يَسْتَفْرِقُ الْوَقْتُ اَوْ بَعْضُهُ ؟ وَهَذِهِ هِيَ اَصُولُ الْاَقْوَالِ اَمْ ”

ان پینتالیس پچاس اقوال میں سے گیارہ اقوال مشہور (ذکر ہا ابن القیم) اور دو اشہر ہیں جنہیں علامہ بنوریؒ نے معارف السنن (ج ۴ ص ۳۰۸) میں ذکر کیا ہے ۔
 الْاَوَّلُ : اَنَّهَُا بَعْدَ صَلَوةِ الْعَصْرِ اِلَى غُرُوبِ الشَّمْسِ ” اس قول کو امام ابو حنیفہؒ اور

۱۔ وَفِي حَاشِيَةِ الْكُوكَبِ الدِّي (ج ۱ ص ۱۹۶) : وَبَلَغَتْ اَقْوَالُ الْمُحَقِّقِينَ فِي ذَلِكَ اِلَى خَمْسِينَ ، ذَكَرُوا اَصْحَابَ الْمَطْلُوتِ كَالِي نَظْمٍ فِي الْفَتْحِ وَابْنُ الْبَزْزَلِ وَغَيْرُهُمَا وَالْمَشْهُورُ مِنْهَا اَحَدُ عَشَرَ قَوْلًا . ذَكَرُوا ابْنَ الْقَيْمِ وَتَخَصُّصَهَا فِي الْاَوْجُزِ وَاشْهَرُ هَذِهِ الْاَقْوَالُ كُلُّهَا قَوْلَانِ . اِنْ رَوْنُوْنَ اَقْوَالَ كَوْثَرِ اَنْشَارِ اللّٰهِ مَتْنٍ مِّنْ ذِكْرِ كَرِيْمٍ گے ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہ

۲۔ وَهَذَا هُوَ الْقَوْلُ الْخَامِسُ وَالثَّلَاثُونَ مِمَّا ذَكَرَهُ الْحَافِظَانِ فِي شَرْحِ الْمَصْبُوحِ ” الْعَمْدَةُ ” (ج ۳ ص ۳۲۷) ” وَالْفَتْحُ ” (ج ۲ ص ۲۲۸) كَذَا فِي مَعَارِفِ السَّنَنِ (ج ۴ ص ۳۰۸) ۱۲ مَرْتَبَ عَفَا اللّٰهُ عَنْهُ

امام احمد بن حنبلؒ نے اختیار کیا ہے ۔

الثانی : انہا بعد ان یجلس الامام الی ان تقضى الصلوة ۱۱ اسی قول کو شافعیہ نے اختیار کیا ہے ۔

قول اول کی دلیل ترمذی میں حضرت انسؓ کی حدیث باب ہے ، نیز سنن نسائی میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے جس میں عبد اللہ بن سلامؓ کا یہ قول مروی ہے ”انی لا علم تلك الساعة ، فقلت (ای قال ابوہریرہ) یا اخی حدثنی بها ، قال ہی آخر ساعة من يوم الجمعة قبل ان تغيب الشمس ، فقلت الیس قد سمعت رسول الله صلی الله علیہ وسلم یقول : لا یصادفہا مؤمن وهو فی الصلاة و لیس تلك الساعة صلوة قال الیس قد سمعت رسول الله صلی الله علیہ وسلم یقول : من صلی وجلس ینتظر الصلاة فهو فی صلاة حتی تاتیہ الصلاة التي تليها ۔ قلت بلی ! قال : فهو كذلك اه

اور قول ثانی کی دلیل صحیح مسلم میں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت ہے ”عن ابی بردة ابن ابی موسیٰ الاشعری قال قال لی عبد الله بن عمر سمعت اباک یحدث عن رسول الله صلی الله علیہ وسلم فی شأن ساعة الجمعة قال قلت : نعوذ ! سمعته یقول سمعت رسول الله صلی الله علیہ وسلم یقول : هی ما بین ان یجلس الامام الی ان تقضى الصلوة ۱۲ ” اه نیز ترمذیؒ میں حضرت عمرو بن عوفؓ کی حدیث باب سے بھی قول ثانی کی تائید ہوتی ہے ۔ ”عن النبی صلی الله علیہ وسلم

۱۱ وہو القول الخامس والعشرون فی ترتیب الحافظین فی الشرحین ، وقیل یرد علی الثانی انه لیس ذلک وقتا للدعاء واجیب بان الدعاء عندہم یجوز فی سکات الخطبة وکذا یجوز عندہم الدعاء اثناء الصلوة وان لم یکن من الماثور ، وعندہم فی الدعاء بکلام الناس سعة فمما عندنا من الضیق ففقد الصلوة عندنا بدعاء یشبه کلام الناس ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۱۲ (ج ۱ ص ۲۱۰ و ۲۱۱) باب ذکر الساعة التي یستجاب فیہا الدعاء یوم الجمعة ۱۳ م

۱۳ (ج ۱ ص ۲۸۱) کتاب الجمعة بفصل فی ذکر الساعة التي تقبل فیہا دعوة العبد اذا وافقها و بیان وقتہا ۱۴ م

۱۴ (ج ۱ ص ۹۱) ۱۵ م

قال ان في الجمعة ساعة لا يسأل الله العبد فيها شيئاً الا آتاه الله اياه .
 قالوا يا رسول الله اية ساعة هي ؟ قال حين تقام الصلوة الى انصراف منها .
 بہر حال دونوں قسم کی حدیثوں میں بعض حضرات نے تطبیق دینے کی کوشش کی ہے لیکن
 اکثر حضرات ان میں کسی ایک کی ترجیح کے قائل ہیں ۔ فرماجت الشافعیۃ حدیث مسلم
 علی حدیث السنن ورجح الحنفیۃ والحنابلۃ حدیث السنن ۳۰

بہر حال جمعہ کے دن عصر سے مغرب تک تو دعاء و ذکر کا اہتمام ہونا ہی چاہئے ، ساتھ
 ساتھ جمعہ کی نماز کے خطبہ سے لی کر نماز سے فارغ ہونے تک بھی اگر امکان دعاء ہو اس کا
 اہتمام کر لینا چاہئے ۔
 (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِغْتِسَالِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ

”من أتى الجمعة فليغتسل“ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ سمیت
 جمہور سلف و خلف کا اس پر اتفاق ہے کہ غسل یوم جمعہ واجب نہیں بلکہ سنت ہے ، البتہ
 ظاہر یہ اس کے وجوب کے قائل ہیں ۔ امام مالکؒ کی طرف بھی یہ قول منسوب ہے ۳۰
 قائلین وجوب حدیث باب میں ” فليغتسل “ کے صیغہ امر سے استدلال کرتے ہیں

۱۔ بان ساعة الاجابة منخرة في كلا الوقتين منهم (ای من المؤقتين) ابن العتیمؒ کا قالہ فی الہدی
 وحکاء المحافظ فی المنہج عنہ (ج ۲ ص ۲۵۱) ومنہم الشاہ ولی اللہ فی ”محبة الله بالغة“ فی بیان
 الجمعة غیرانہ قال بعد ذکر الوقتین : وعندی ان الكل بیان اقرب مظنة وليس بتعيين
 وابن العتیمؒ من یجزم بہما ، واللہ اعلم قال الشیخ : وهو المختار ، الملتقط من معارف السنن
 (ج ۲ ص ۳۱۰ و ۳۱۱) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ تفصیلی دلائل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۳۰۹ و ۳۱۰) ۱۲ مرتب

۳۔ حکماء ابن المنذر ثم الخطابی ثم ابن عبد البر فی التہبید والی ذلک اصحابہ (ای اصحاب مالکؒ)
 کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۳۲۰) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۴۔ وحکی عن الشافعی واحمد ایضاً ولكن المعتمد عند اصحاب هؤلاء کلہم (مالک والشافعی واحمد)
 السنیۃ والندب دون الوجوب ، معارف السنن (ج ۲ ص ۳۲۰) بتغیر من المرتب ۱۲

نیز ان کا استدلال صحیحین میں حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت سے بھی ہے ات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم (اللفظ البخاری) جبکہ جہور کے دلائل درج ذیل ہیں :

۱۔ ترمذیؒ میں حضرت سمرہ بن جندبؓ کی روایت ”قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت ومن اغتسل فالغسل افضل“
 ۲۔ ترمذیؒ ہی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ”قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من توضأ فاحسن الوضوء ثم أتى الجمعة فدنأ واستمع وأنت غفر له ما بينه وبين الجمعة وزيادة ثلثة أيام“ اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف وضو کا ذکر فرمایا ہے اور غسل کا کوئی تذکرہ نہیں۔

۳۔ حضرت عثمانؓ کے واقعہ سے بھی جہور کا استدلال ہے چنانچہ صحیح مسلمؒ میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے ”قال بينما عمر بن الخطاب يخطب الناس يوم الجمعة اذ دخل عثمان بن عفان فعرض به عمر فقال ما بال رجال يتأخرون بعد النداء فقال عثمان يا امير المؤمنين ما زدت حين سمعت النداء ان توضأت ثم اقبلت فقال عمر والوضوء ايضا، الم تسمعون رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا جاء احدكم الى الجمعة فليغتسل“

وجہ استدلال ظاہر ہے کہ اگر غسل جمعہ واجب ہوتا تو حضرت عثمانؓ غسل کو ہرگز نہ چھوڑتے اور حضرت عمرؓ بھی ان کو لوٹ کر غسل کر کے آنے کا حکم دیتے ”اذ ليس فليس“
 جہاں تک قائلین وجوب غسل کے دلائل کا تعلق ہے ان کا جواب یہ ہے کہ غسل کا حکم شروع میں ایک عارض کی وجہ سے تھا جب وہ عارض ختم ہو گیا تو حکم بھی ختم جس کی

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۳۰ و ۱۳۱) کتاب الحجۃ، باب فضل الغسل يوم الجمعة، وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۰) کتاب الحجۃ ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۹۱) باب فی الوضوء يوم الجمعة ۱۲

۳۔ (ج ۱ ص ۹۲) باب فی الوضوء يوم الجمعة ۱۲

۴۔ (ج ۱ ص ۲۸۰) کتاب الحجۃ، نیز یہی حدیث ترمذی میں بھی الفاظ کے فرق کے ساتھ اسی باب (باب ما جاء في الاغتسال يوم الجمعة) میں مذکور ہے۔ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

تفصیل مستد احمد وغیرہ کی روایت میں موجود ہے ”عن ابن عباس وسأله رجل عن الغسل يوم الجمعة أواجب هو؟ قال لا، وسأحد ثكم عن بدء الغسل كان الناس محتاجين وكانوا يلبسون الصوف وكانوا يسقون النخل على ظهورهم وكان مسجد النبي صلى الله عليه وسلم ضيقاً متقارب السقف فراح الناس في الصوف فعرقوا وكان منبر النبي صلى الله عليه وسلم قصيراً إنما هو ثلاث درجات فعرق الناس في الصوف فثارت أرواحهم أرواح الصوف فتأذى بعضهم ببعض حتى بلغت أرواحهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على المنبر فقال يا أيها الناس إذا جئتم الجمعة فاغسلوا وليس أحدكم من أطيب طيب أن كان عنده (قال الهيثمي) في الصحيح بعضه رآه أحمد ورجالہ رجال الصحيح“

نیز قائلین وجوب کے دلائل کا ایک جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ احادیث میں غسل کے بارے میں جہاں جہاں صیغہ امر استعمال ہوا ہے وہ وجوب نہیں استنباب پر محمول ہے۔
واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ مِنْ كَدِّيُوثِي إِلَى الْجُمُعَةِ

امرنا النبي صلى الله عليه وسلم ان نشهد الجمعة من قباء
یہاں دو مسئلے بحث طلب ہیں :

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ جو لوگ بستی یا شہر سے دور رہتے ہوں ان کو کتنی دور سے نماز جمعہ کی شرکت کے لئے آنا واجب ہے۔
امام شافعیؒ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ جو شخص شہر سے اتنی دور رہتا ہو کہ شہر میں نماز جمعہ کیلئے اگر رات سے پہلے پہلے اپنے گھر واپس پہنچ سکے اس پر واجب ہے کہ وہ جمعہ میں شرکت کرے اور جو اس سے زیادہ دور رہتا ہو اس پر جمعہ کی شرکت واجب نہیں۔ بعض حضرات حنفیہ کا مسلک بھی یہی ہے چنانچہ امام ابو یوسفؒ کا ایک قول اسی کے مطابق ہے۔ ان حضرات کا استدلال

حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت مرفوعہ فی الباب سے ہے ”الجمعة علی من أداہ اللیل الی اہلہ“ لیکن امام احمدؒ وغیرہ نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے اور اس باب سے میں ان کا مسلک یہ ہے کہ جمعہ اس شخص پر واجب ہوگا جس کو اذان جمعہ سنائی دیتی ہو یعنی جو شخص شہر سے اتنی دور ہو کہ اسے اذان کی آواز نہ آتی ہو تو اس پر جمعہ واجب نہیں۔ امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ کا اور ابن العربیؒ نے امام مالکؒ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ جمعہ اس شخص پر واجب ہے جو شہر میں رہتا ہو یا شہر کی فٹار میں، فٹار سے باہر رہنے والوں پر جمعہ کی شرکت واجب نہیں اور فٹار کی کوئی حد مقرر نہیں بلکہ شہر کی ضروریات جہاں تک بھی پوری ہوں وہاں تک کا علاقہ تہریں داخل ہے۔ اس باب میں امام ترمذیؒ کا مقصد اسی مسئلہ کو بیان کرنا تھا۔

تحقیق الجمعة فی القری | دوسرا مسئلہ جمعہ فی القری کا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک صحت جمعہ کیلئے مصر یا قریہ کبیرہ شرط ہے اور دیہات

وغیرہ میں جمعہ جائز نہیں۔ پھر مصر کی تحدید میں مشائخ حنفیہ کے مختلف اقوال ہیں۔ بعض نے اس طرح تعریف کی کہ ”وہ بستی جس میں سلطان یا اس کا نائب موجود ہو“ بعض نے کہا کہ ”وہ بستی جس کی سب سے بڑی مسجد اس کی آبادی کے لئے کافی نہ ہو“ بعض نے کہا کہ ”وہ بستی جس میں بازار ہوں“ غرض اس طرح مختلف تعریفیں کی گئی ہیں لیکن تحقیق یہ ہے کہ مصر کی کئی طور پر کوئی جامع مانع تعریف نہیں کی جاسکتی بلکہ اس کا مدار عرف پر ہے اگر عرف میں کسی بستی کو شہر یا قصبہ سمجھا جاتا ہو تو وہاں نماز جائز ہے ورنہ نہیں۔

امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک جمعہ کیلئے مصر شرط نہیں بلکہ گاؤں میں بھی جمعہ ہو سکتا ہے اس مسئلہ میں ہمارے دور کے غیر مقلدین نے انتہائی غلو سے کام لیا ہے انہوں نے نہ صرف گاؤں بلکہ جنگل میں بھی جمعہ کے قائل ہیں۔

۱۔ کافی العمدۃ، انظر معارف السنن (ج ۴ ص ۳۲۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ ان حضرات کا استدلال غالباً حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایت مرفوعہ سے ہے جو سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۵۸)

باب من تجب علیہ الجمعة میں مروی ہے ”الجمعة علی کل من سح السدرة“ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ وقیل ما فیہ اربعة آلات رجال، الکوکب الدرر (ج ۱ ص ۱۹۹) دنی جامع الرموز عن المفہرات قول

۱۲ مرتب عفی عنہ
۱۹۹
ج ۱ ص ۱۵۸
باب من تجب علیہ الجمعة
۱۲ مرتب عفی عنہ
۱۹۹
ج ۱ ص ۱۹۹
دنی جامع الرموز عن المفہرات قول

قائلین جواز کے دلائل | ان کا پہلا استدلال آیت "إِذَا نُودِيَ

لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ" میں "فَاسْعَوْا" کے عموم سے ہے جس میں مصر اور غیر مصر کی کوئی تفصیل نہیں۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں "سعی الی الجمعة" کو نذر پر موقوف کیا گیا ہے اور اس میں یہ بیان نہیں کیا گیا کہ نذر کہاں ہونی چاہئے کہاں نہیں ؟ اور قریہ میں جب نذر نہ ہوگی تو سعی بھی واجب نہ ہوگی۔

ان کا دوسرا استدلال ابو داؤد وغیرہ میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی معروف روایت سے ہر فرماتے ہیں "ان اول جمعة جمعت في الاسلام بعد جمعة جمعت في مسجد

۱۔ جزر ۲۸ رقم الآیة ۹۔ سورة الجمعة ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ لیکن حجۃ الاسلام حضرت مولانا قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی آیت سے مسلک اخاف کو ثابت کیا ہے چنانچہ جب حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کا رسالہ "وثق العری فی الجمعة فی القری" آپ کی خدمت میں پیش کیا گیا تو ارشاد فرمایا "بھئی میں زیادہ تو جانتا نہیں لیکن اتنا کہتا ہوں کہ گاؤں میں جمعہ کا عدم جواز قرآن مجید سے ثابت ہے دیکھو فرمایا گیا ہے "یا ایہا الذین آمنوا اذا نودی للصلاة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر اللہ" اس میں جمعہ کے لئے سعی کا حکم دیا گیا ہے جس کے معنی ہیں دوڑنا اور لپک کر چلنا سعی کی نوبت وہیں آسکتی ہے جہاں لمبی مسافت طے کرنی ہو اور گاؤں میں ایسا نہیں ہوتا۔

پھر فرمایا گیا "وذروا البیع" یعنی خرید و فروخت چھوڑ دو، معلوم ہوا کہ جمعہ کا حکم ایسی جگہ کیلئے ہے جہاں کوئی بڑا بازار اور منڈی وغیرہ ہو اور لوگ وہاں خرید و فروخت کے معاملات میں بہت زیادہ مصروف نہ ہو کہ وہیں ایسی مصروفیت کے بازار کہاں ؟

آگے فرمایا گیا ہے "فاذا قضیت الصلاة فانتشروا فی الارض وابتغوا من فضل اللہ" یعنی بعد نماز زمین میں پھیل کر اپنے ذرائع آمدنی اور دیگر مشاغل میں مصروف ہونیکا حکم ہے اس سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے کہ ایسے مقام پر اس سلسلہ کے مشاغل کثیر تعداد میں اور بہت پھیلے ہوئے ہونے چاہئیں۔ "ماہنامہ البلاغ" (ج ۱۶) شمارہ ۷۲ صفر المظفر ۱۳۳۲ھ (ص ۴۱ و ۴۲) "دارالعلوم دیوبند کی فقہی خدمات" (۱۲ رشید اشرف بقدرہ اللہ بعبود نفہم ۳ (ج ۱ ص ۱۵۳) باب الجمعة فی القری، و آخر جہ البخاری بتغیر اللفظ فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۲۲) کتاب الجمعة باب الجمعة فی القری والمدن

۱۲ مرتب عفی عنہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالمدينة لجمعة جمعت بجواثی (علی وزن
نُعَالی) قریۃ من قرى البحرين۔ قال عثمان (شیم ابی داؤد) قریۃ من قرى
عبد القیس: اس میں جواثی کو قریہ قرار دیا گیا ہے۔ معلوم ہوا کہ قریہ میں جمعہ ہو سکتا ہے۔
اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ قریہ عربی محاورہ میں بسا اوقات شہر کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے
چنانچہ قرآن کریم میں مکہ مکرمہ اور طائف کیلئے لفظ قریہ استعمال ہوا ہے حالانکہ یہ باتفاق شہر ہیں
اسی طرح حدیث بالا میں بھی لفظ قریہ شہر کے معنی میں آیا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ جواثی کے بارے
میں امام جوہری نے ”صحاح“ میں، علامہ زنجشیری نے کتاب البلدان میں لکھا ہے کہ ”ات
جواثی اسم حصن بالبحرین لعبد القیس“ (گویا قلعہ کے نام پر اس علاقہ کا نام پڑ گیا)
اور حصن یعنی قلعہ چھوٹے گاؤں میں نہیں ہوتا بلکہ بڑے شہروں میں ہوتا ہے اور واقعہ بھی یہی ہے
کہ جواثی ایک بڑا شہر تھا بلکہ علامہ نیمویؒ نے آثار السنن میں متعدد اصحاب سیر کے حوالہ سے ثابت
کیا ہے کہ یہ شہر زمانہ جاہلیت ہی سے تجارت کا بڑا مرکز اور منڈی تھا اور جاہلیت کے شعراء نے
بھی اپنے اشعار میں اس کا اسی حیثیت سے تذکرہ کیا ہے۔ حضرت صدیق اکبرؓ کے زمانہ میں حضرت

ؑ چنانچہ ارشاد ہے ”وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم“ سورة الزخرف آیت ۳ پارہ ۲۵۔ اسی آیت
میں قریۃ سے مراد مکہ اور طائف ہیں چنانچہ روح المعانی میں من القریۃ کی تفسیر ”من احدى القریۃین مکة و
الطائف“ کے ساتھ کی گئی ہے۔ دیکھئے (ج ۱۳ جز ۲۵ ص ۷۸ سورة الزخرف آیت ۳) ۲ مرتب

ؑ علامہ نیمویؒ نقل کرتے ہیں: قال العلامة العینی فی عمدة القاری حتی قيل كان ليكن فيها فوق اربعة آلاف
نفس والقرية لا تكون كذلك انتهى كلامه۔ اسی مقام پر علامہ نیمویؒ نے لکھا ہے ”قال ابو عبد البکری فی معجمہ:
ہی مدینۃ بالبحرین لعبد القیس۔ وحکی ابن التین عن الشيخ ابی الحسن النعمی انہا مدینۃ وكذلك، قال فی المبسوط انہا
مدینۃ بالبحرین، کذا فی آثار السنن والتعلیق الحسن (ص ۲۳۱) باب اقامۃ الجمعۃ فی القرى ۱۲ رشید اشرف
ؑ (ص ۲۳۱) باب اقامۃ الجمعۃ فی القرى، علامہ نیمویؒ نے اس مقام پر جواثی کے بارے میں محققانہ کلام کیا ہے۔ فلیراجع ۴

ؑ قال امرؤ القیس ۵ ورحنا کانا من جواثی عشية نعالی النعاج بین عدل ومحقب
(قال العینی) یرید (ای امرؤ القیس) کا نام من تجار جواثی لکثرة ما معهم من الصيد، واداکثرة امتعة تجار جواثی، قلت:
کثرة الامتعة تدل غالباً علی کثرة التجار، وکثرة التجار تدل علی ان جواثی مدینۃ قطعاً، لان القرية لا يكون فيها تجار
کثيرون غالباً عادة۔ عمدة القاری (ج ۶ ص ۱۸۷) باب الجمعۃ فی القرى والمدن ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

علاء بن المحضرؓ یہاں کے گورنر تھے لہذا جواثی کے شہر ہونے میں کوئی شک نہیں اور روایت ابن عباسؓ حنفیہ کے خلاف حجت نہیں ہو سکتی بلکہ یہ روایت تو خود حنفیہ کی دلیل بنتی ہے جیسا کہ انشاء اللہ ہم آگے ذکر کریں گے۔

قالین جواز جمعہ فی القرۃ کا تیسرا استدلال ابو داؤد میں حضرت عبدالرحمن بن کعب بن مالکؓ کی روایت سے ہے وہ اپنے والد کے بارے میں نقل کرتے ہیں ”کان اذا سمع النداء یوم الجمعة ترخه لاسعد بن زرارۃ (ای دعاء بالرحمة) فقلت له اذا سمعت النداء ترخمت لاسعد بن زرارۃ قال لانه اول من جمع بنا فی ہزم النبیت من حرة بنی بیاضۃ فی نقیم الخضعات۔ قلت کم انت یومئذ قال: اربعون“ اس سے معلوم ہوا کہ چالیس آدمیوں کی بستی میں جمعہ پڑھا جاسکتا ہے۔

۱۔ حضرت صدیق اکبرؓ کے زمانہ میں جب عرب میں فتنہ ارتداد رونما ہوا تو بحرین میں مرتدین کی ایک بڑی جماعت نے جواثی کا محاصرہ کر لیا۔ اہل جواثی ایمان پر مضبوطی کے ساتھ قائم تھے اور انہوں نے جواثی کے قلعہ میں پناہ لے رکھی تھی جب یہ مرتدین کے مقابلہ میں کمزور ہوئے تو عبداللہ بن حذق نامی شاعر نے اپنا ایک قصیدہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کی خدمت میں مدد طلب کرنے کی غرض سے بھیجا جس کے دو شعر یہ ہیں۔

الا بلع ابابکر سلما ۛ وفتیان المدینۃ اجمعینا ۛ فہل لک فی شباب منک امسا ۛ اساری فی جواث محاصرنا ۛ
اس موقع پر حضرت ابوبکر صدیقؓ نے حضرت علاء بن المحضرؓ کو مرتدین سے مقابلہ کیلئے بھیجا، حضرت علاءؓ نے قتال شدید کے بعد مرتدین کو مغلوب کیا اور ایک مدت تک جواثی میں بحیثیت گورنر مقیم رہے مدیکھے التعلیق الحسن علی آثار اسنن (ص ۲۳۱) ۱۲ رشید اشرف سیفی غفری عنہ

۲۔ الزم المكان المطمئن من الارض والنبیت الامی من الیمین اسمہ مالک بن عمرو، والحوۃ: الارض ذات الحجارۃ السووار، وحرۃ بنی بیاضۃ قرۃ علی میل من المدینۃ بنو بیاضۃ بطن من الانصار۔ التہذیب لابن القیم فی ذیل مختصر سنن ابی داؤد للمنذری والمعالن للخطابی (ج ۲ ص ۱۰) باب الحجۃ فی القرۃ ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہ ولاخوۃ

۳۔ انقیع بطن من الارض یتنقع فیہ المار مریۃ فاذا انضب المار انبت الکلاء، وقد یصحفہ اصحاب الحدیث فیروونہ ”البقیع“ بالبار والبقیع بالمدینۃ موضع القبور، معال اسنن للخطابی فی ذیل المختصر للمنذری ۱۲ مرتب

۴۔ ومعنی الحدیث انہ (ای اسعد بن زرارۃ) جمع فی قرۃ یقال لہا ہزم النبیت کانت فی حرۃ بنی بیاضۃ فی المكان الذی سمی فیہ المار واسمہ نقیم الخضعات علی میل من المدینۃ، تہذیب لابن القیم فی ذیل المختصر والمعالن للخطابی (ج ۲ ص ۱۰)

اس کا جواب یہ ہے کہ ان حضرات نے یہ جمعہ اپنے اجتہاد سے فرضیت جمعہ سے پہلے ہی پڑھ لیا تھا، اس کی تفصیل مصنف عبد الرزاق میں صحیح سند کے ساتھ حضرت محمد بن سیرین سے مروی ہے فرماتے ہیں ”جمع اهل المدينة قبل ان يقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبل ان تنزل الجمعة وهم الذين سموها الجمعة فقالت الانصار: لليهود يوم يجتمعون فيه كل سبعة ايام وللنصارى ايضا مثل ذلك فهل نلن جعل يوما نجتمع ونذكر الله ونصلي ونشكره فيه او كما قال، فقالوا: يوم السبت لليهود ويوم الأحد للنصارى فاجعلوه يوم العربى وكانوا يسمون يوم الجمعة يوم العربى فاجتمعوا الى اسعد بن زرارۃ فصلى بهم يومئذ ذكرهم فسقوه الجمعة حتى اجتمعوا اليه فذبح لهم اسعد بن زرارۃ شاة فتغذوا وتعتشوا من شاة واحدة وذلك لقتلهم فانزل الله في ذلك بعد ذلك ” اِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ۖ“ یہ حدیث اس پر صریح ہے کہ یہ جمعہ صحابہ کرام نے اپنے اجتہاد سے پڑھا تھا اور اس وقت تک جمعہ کے احکام نازل بھی نہیں ہوئے تھے لہذا اس واقعہ کوئی استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

شواہد کا چوتھا استدلال یہ ہے کہ اس بات پر تمام روایات متفق ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سب سے پہلا جمعہ قبا سے آتے ہوئے محلہ نبی سالم میں ادا کیا ہے اور یہ ایک

۱۔ (ج ۳ ص ۱۵۹ و ۱۶۰) کتاب الجمعة، باب اول من حج، رقم الحديث ۵۱۴۴، ۱۲ مرتب عن

۲۔ علامہ کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ ”سیرت المصطفیٰ“ (ج ۱ ص ۴۰۱، پہلی نماز جمعہ اور پہلا خطبہ) میں لکھتے ہیں: ”قبا میں چند روز قیام فرما کر جمعہ کے روز مدینہ منورہ کا ارادہ فرمایا اور ناقہ پر سوار ہوئے، راستہ میں محلہ نبی سالم پڑتا تھا وہاں پہنچ کر جمعہ کا وقت آگیا وہیں جمعہ کی نماز ادا فرمائی۔ یہ اسلام میں آپ کا پہلا منسبہ اور پہلی نماز جمعہ تھی، انتہی

و عن كعب بن عجرة ان النبي صلى الله عليه وسلم جمع اول جمعة حين قدم المدينة في مسجد نبى سالم في مسجد عائكة، علامہ نیموی آثار السنن (ص ۲۳۲، باب اقامة الجمعة في القرى) میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”رواہ عمر بن شبة في اخبار المدينة ولم اقف على اسناده“ رشيد اشرن عفا الله عنه

چھوٹا سا گاؤں تھا یہ

اس کا جواب یہ ہے کہ محلہ بنی سالم مدینہ طیبہ کے مضافات میں داخل تھا لہذا اس میں جمعہ پڑھنا مدینہ طیبہ میں جمعہ پڑھنے کے حکم میں ہے یہی وجہ ہے کہ سیر کی کتابوں میں ”اول جمعۃ صلاھا بالمدينة“ کے الفاظ بھی آئے ہیں۔

شوافع کا پانچواں استدلال مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے ”انہم کتبوا الی عمر یا لونه عن الجمعة فکتب جمعوا حیث کنتہ“ علامہ عینیؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ ”معنا حیث کنتہ من الامصار“ اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ لفظ ”حیث“ یہاں اپنے ظاہری عموم پر محمول نہیں ہے کیونکہ ظاہری عموم کا تقاضا یہ ہے کہ صحراؤں میں بھی جمعہ جائز ہو حالانکہ صحراؤں میں جمعہ کے عدم جواز پر امت کا اجماع ہے، چنانچہ امام شافعیؒ اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں ”ان کان ہذا حدیثاً یعنی ثابتاً ولا ادری کیف ہو فمعناہ فی ای قریۃ کنتہ“ نقلہ الیہی فی المعرفۃ۔ تو جس طرح امام شافعیؒ نے ”حیث“ کے عموم کو ”قری“ کے ساتھ مخصوص کیا اسی طرح حنفیہ اس کو ”امصار“ کے ساتھ مخصوص کرتے ہیں اور حنفیہ کی تخصیص تین وجوہ سے راجح ہے ایک یہ کہ دوسرے دلائل جمعہ کیلئے اشتراط مصر پر دلالت کرتے ہیں کما سیأتی دوسرے اس لئے کہ امام شافعیؒ کی تخصیص کو ثابت کرنے کے بعد بھی ان کا مسلک

۱۔ قال البیہقی فی معرفۃ السنن والآثار ودینا عن معاذ بن موسی بن عقبۃ ومحمد بن اسحاق ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم حین ركب من بنی عمرو بن عوف فی ہجرۃ الی المدینۃ مر علی بنی سالم وہی قریۃ بن قبار والمدینۃ فادرکتہ المجمعۃ وعلی فیہم المجمعۃ وکانت اول جمعۃ صلاھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین قدم انتہی، آثار السنن (ص ۲۳۲) باب اقامۃ المجمعۃ فی القری۔

۲۔ قال النیسوی: وبنو سالم کانت محلۃ من محلات المدینۃ بشیء من الفصل، آثار السنن (ص ۲۳۳) پھر التعلیق الحسن میں تحریر فرماتے ہیں: قلت ویدل علی ما قالوا ان محلاتہا کانت متفرقۃ ثم ما عبروا ذلک الموضع بالمدینۃ حیث قالوا فکانت اول جمعۃ صلاھا بالمدینۃ واما ما قال البیہقی: ہی قریۃ بن قبار والمدینۃ فہذا غایب بالتاویل ۱۲ شیعہ اشرف عفی عنہ الخ الخفی ۳۔ پچھلا حاشیہ ملاحظہ فرمائیے ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۲ ص ۶۱ و ۱۰۲) من کان یری المجمعۃ فی القری وغیرہ ۱۲ مرتب

۵۔ کذا فی آثار السنن (ص ۲۳۲) باب اقامۃ المجمعۃ فی القری ۱۲۔ م

ثابت نہیں ہوتا کیونکہ ان کے نزدیک بھی ہر قریہ میں نماز درست نہیں بلکہ شرط یہ ہے کہ اس میں چالیس آزاد آدمی موجود ہوں بلکہ بعض روایات میں انہوں نے چالیس گھروں کی شرط لگائی ہے۔ تیسرے اس لئے کہ دراصل اس حدیث کا پورا واقعہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں حضرت ابو ہریرہؓ علماء ابن الحفریؓ کی جگہ بحرن کے گورنر بنادیئے گئے تھے انہوں نے وہیں سے حضرت عمرؓ سے یہ سوال کیا تھا کہ ہم یہاں جمعہ پڑھیں یا نہیں؟ اور ظاہر ہے کہ جہاں گورنر مقیم ہو وہاں جمعہ نہ ہونے کا کوئی سوال نہیں اس لئے جواب میں حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ”جمعوا حیثما کنتم“ یعنی ”جمعوا حیثما کنتم من المدن“

اور اس روایت سے غیر مقلدین جنگلوں میں جمعہ پڑھنے پر جو استدلال کرتے ہیں وہ تو بالکل ہی لغو ہے اس لئے کہ اگر اقامت جمعہ میں اتنا عموم ہوتا تو حضرت ابو ہریرہؓ کے اس سوال کے کوئی معنی ہی نہ تھے یہ سوال خود اس پر دلالت کرتا ہے کہ جمعہ کو صحابہ کرامؓ ہر جگہ جائز نہیں سمجھتے تھے۔ شافعیہ نے اپنی دلیل میں بعض دوسرے آثار بھی پیش کئے ہیں لیکن سنداً و سبباً ضعیف ہیں اور علامہ نمویؒ نے آثار السننؒ میں ان کا مفصل جواب دیا ہے

قائلین عدم جواز کے دلائل | ① صحیح روایات سے ثابت ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر وقوف عرفات جمعہ کے دن ہوا تھا پھر

لہ کما فی معجم البلدان بن مودبہ انظر التعلیق الحسن علی آثار السنن (۲۳۴) ۱۲

۲ چنانچہ مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۱۷۰، کتاب الجمعة، باب القرى الصغار، رقم ۵۱۸۵) میں حضرت نافع سے مروی ہے ”قال کان ابن عمرؓ یرى اهل المياف بن مكة والمدنية يجتمعون فلا يعيب عليهم“

لیکن علامہ نمویؒ فرماتے ہیں (آثار السنن ص ۲۳۵) قلت يعارضه ما رواه ابن المنذر على ما قال المحافظي التميمي (ج ۲ ص ۵۴) کتاب الجمعة تحت رقم ۶۲۱ تبين عن ابن عمرؓ قال يقول: لا جمعة الا في المسجد الكبير الذي يصلي فيه الامام ۱۲ رشيد اشراف (ص ۲۳۵) باب اقامة الجمعة في القرى، دیکھئے ”التعلیق الحسن“ ۱۲ مرتب عن

۳ لہ کما فی روایۃ عمر بن الخطابؓ ان رجلاً من اليهود قال له يا امير المؤمنين آية في كتابكم تقرونها لو علينا معشر اليهود نزلت لاتخذنا ذلك اليوم عيداً قال اى آية قال ”اليوم اكملت لكم دينكم الخ“ قال عمر قد عرفنا ذلك اليوم والمكان الذي نزلت فيه على النبي صلى الله عليه وسلم وهو قائم بعرفة يوم الجمعة ۱۲ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۱) کتاب الايمان باب زيادة الايمان ونقصانه۔ نیز مزید روایات اور تفصیل کے لئے دیکھئے ”التعلیق الحسن علی آثار السنن للنموی (ص ۲۳۴)

باب لا جمعة الا في مصرحاً مع ۱۲ رشيد اشراف وفقه الله لخدمة السنة المطهرة۔

اس پر بھی تمام روایات متفق ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس روز عرفات میں جمعہ ادا نہیں فرمایا بلکہ ظہر کی نماز پڑھی اس کی وجہ یہ اس کے کوئی نہیں ہو سکتی کہ جمعہ کے لئے مصر شرط ہے۔

بعض شافعیہ جمعہ نہ پڑھنے کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) مسافر تھے لیکن یہ جواب درست نہیں اس لئے کہ آپ کے ساتھ ایک بہت بڑی جماعت مقیمین کی تھی کیونکہ سارے اہل مکہ مقیم تھے اور ان پر جمعہ واجب تھا لہذا سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے ان کے جمعہ کا انتظام کیوں نہیں فرمایا اور مسافر پر اگرچہ جمعہ واجب نہیں ہوتا لیکن اس کے لئے جمعہ ناجائز بھی نہیں اس لئے اگر آپ وہاں جمعہ کی نماز پڑھتے تو آپ کی نماز بھی ادا ہو جاتی اور مقیمین کی بھی۔ اس کے باوجود آپ نے نہ خود جمعہ پڑھا نہ مقیمین کو پڑھنے کا حکم دیا حالانکہ اس موقع پر آپ کا خطبہ دینا بھی ثابت ہے لہذا آپ کے جمعہ نہ پڑھنے کی توجیہ صرف یہی ہو سکتی ہے کہ وہاں جمعہ جائز نہ تھا۔

(۲) صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے فرماتے ہیں ”ان اول جمعة جمعت بعد جمعة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم في مسجد عبد القيس بجوATH من البحرين“ اس میں قابل غور بات یہ ہے کہ جمعہ ۱۱ھ میں (بلکہ اس سے قبل ہی) فرض ہو چکا تھا اور جوATH میں بنو عبد القیس کا جمعہ پڑھنا ۱۱ھ کے بعد کا واقعہ ہے، کیونکہ بنو عبد القیس نے اقامت جمعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے واپس آنیکے بعد

۱۔ عن جابر بن عبد الله في حديث طويل في حجة النبي صلى الله عليه وسلم قال فاجاز رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى الى عرفة فوجد القبة قد ضربت له نمرة فنزل بها حتى اذا زاعت الشمس امر بالقصوى فرحلت له فاتي بطن الوادي، فخطب الناس الى ان قال (اي جابر بن عبد الله) ثم اذن ثم اقام فصلى الظهر ثم اقام فصلى العصر ولم يعل بينهما شيئاً۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۷) کتاب الحج باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ رشيد اترفي عفا الله عنه ۲۔ (ج ۱ ص ۱۲۲) باب الجمعة في القسري والمدن ورواه ابو داود في سننه (ج ۱ ص ۱۵۳) باب الجمعة في القرى بتغير في اللفظ ۱۲ مرتب عفي عنه

۳۔ قال البيهقي في معرفة السنن والآثار وروينا عن معاذ بن موسى بن عقبة ومحمد بن اسحاق ان النبي صلى الله عليه وسلم حين ركب من بني عمرو بن عوف في حجة الى المدينة تمر على بني سالم وهي قسرية بين قبار والمدينة فادركته الجمعة وصلى فيهم الجمعة فكانت اول جمعة صلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قدم انتهى۔ آثار السنن (ص ۲۳۲) باب اقامة الجمعة في القرى ۱۲

کی تھی اور نبو عبد القیس کا وفد فرضیت حج کے بعد آیا ہے چنانچہ مسند احمد میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو جو احکام دے ان میں حج کا حکم بھی شامل تھا اور حج کی فرضیت ۶ھ میں ہوئی اور اصحاب سیر نے وفد عبد القیس کی آمد ۸ھ میں بتائی ہے لہذا جواتی میں جمعہ کی اقامت ۸ھ کے بعد یا کم از کم ۶ھ کے بعد ہوئی۔ اب غور طلب بات یہ ہے کہ ان چھ یا آٹھ سال کی مدت میں حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ روایت کے مطابق مسجد نبوی کے سوا کسی بھی جگہ جمعہ قائم نہیں ہوا حالانکہ ۶ھ تک اسلام دور دراز کی بستیوں تک پہنچ چکا تھا اور بیشمار بستیوں کے قبضے میں آگئی تھیں اور ۸ھ میں خیبر بھی فتح ہو چکا تھا اس طویل مدت میں مسجد نبوی کے سوا کسی اور جگہ جمعہ کا قائم نہ ہونا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ چھوٹی بستیوں میں جمعہ جائز نہیں۔

(۳) صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی معروف روایت ہے ”قالت کان الناس ینتابون“

۱۔ دیکھئے ”اعلام السنن“ (ج ۸ ص ۱۹) باب عدم جواز الجمعۃ فی القریٰ ۱۲

۲۔ وفسر فی الحج کان سنۃ ست علی الاصح کما ذکرہ الحافظ ، کذا فی اعلام السنن (ج ۸ ص ۱۹) باب عدم جواز الجمعۃ فی القریٰ ۱۲ مرتب

۳۔ وقد جزم القاضی عیاضؒ بان قدوم وفد عبد القیس کان فی سنۃ ثمان قبل فتح مکہ کما ذکرہ الحافظ ایضاً ویؤیدہ امر ابنی صلی اللہ علیہ وسلم ایامہم بالحج فکان قدومہم بعد سفرہم بالحج یقین واما قول الحافظ ان القاضی تبع فیہ الواقدی ففیہ ان الواقدی حجتہ فی المعازی والسیرا سیما وقد وافقہ ابن اسحاق ایضاً فانہ ذکر وفد عبد القیس فی سنۃ الوفود کما فی سیرۃ ابن ہشام (ج ۲ ص ۳۶۶) فبتہ توافتا علی وفودہم بعد فرض الحج واختلفا فی تعیین السنۃ فقال الواقدی سنۃ ثمان قبل الفتح وقال ابن اسحاق سنۃ تسع بعد الفتح والتوفیق بینہما انہ کان لعبد القیس وفادتان احداہما قبل الفتح واخریٰ بعدہ کما تبین ذلک للحافظ ایضاً ، وطالع للتفصیل اعلام السنن (ج ۸ ص ۱۹) باب عدم جواز الجمعۃ فی القریٰ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۴۔ دیکھئے سیرۃ المصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم للشیخ الکاظمیؒ (ج ۲ ص ۴۱۴ تا ۴۲۴) ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۱ ص ۱۲۳) باب من این تواتی الجمعۃ وعلی من تجب ۱۲ مرتب عفی عنہ

۶۔ قولہ ینتابون الجمعۃ ای یحضر وہا بالنوبۃ وہو من الانتیاب من النوبۃ وہو المبی نوباً ویروی ینتابون من النوبۃ ایضاً ، حاشیہ بخاری (ج ۱ ص ۱۲۳) بحوالہ عینی ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

الجمعة من منازلهم والعوالی الخ " اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل "عوالی" باریاں مقرر کر کے جمعہ میں شریک ہونے کیلئے مدینہ طیبہ آیا کرتے تھے اگر چھوٹی نسبتوں میں جمعہ جائز ہوتا تو ان کو جمعہ کیلئے باریاں مقرر کر کے مدینہ آنے کی ضرورت نہ تھی بلکہ وہ عوالی " ہی میں جمعہ قائم کر سکتے تھے۔
 (۴) مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علیؑ کا اثر مروی ہے " لا تشریق ولا جمعة الا فی مصحح جامع " یہ روایت اگرچہ موقوف ہے لیکن غیر مددک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہے۔

علامہ نووی نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ اثر سداً ضعیف ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ اثر متعدد اسانید سے مروی ہے، ان میں سے "حارث انحور" کا بطریق بلاشبہ ضعیف ہے لیکن

۱۔ العوالی جمع العالیہ وہی مواضع وقری تقرب مدینۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم من جهة المشرق من مملین الی ثمانیۃ امیال وقال: ادنا من اربعة امیال، حاشیۃ البخاری (ج ۱ ص ۱۲۳) ۱۲ م
 ۲۔ (ج ۲ ص ۱۰۱) من قال لا جمعة ولا تشریق الا فی مصر ج ۱ ص ۱۲ مرتب عنہ
 ۳۔ دیکھئے "التعلیق الحسن علی آثار السنن" (ص ۲۳۹) باب لا جمعة الا فی مصر ج ۱ ص ۱۲ مرتب
 ۴۔ تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیے "التعلیق الحسن علی آثار السنن" باب لا جمعة الا فی مصر ج ۱ ص ۲۳۸ و ۲۳۹ مرتب
 ۵۔ ہوا حارث بن عبد اللہ الانحور ہمدانی بکون المیم الحوتی بضم المہملۃ وامتثاۃ فوق، الحوتی ابو زہیر صاحب علی کذبہ الشیعی فی رأیہ، ورمی بالرفض، و فی حدیثہ ضعف، و لیس لہ عند النسائی سوی حدیثین۔ مات فی خلافة ابن الزبیر۔ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۴۱ رقم ۴۰ من حرف الحاء المہملۃ)

و فی حاشیۃ التقریب: والحارث الانحور ویقال الحارثی نسبة الی بطن من ہمدان ویقال الحوتی نسبة الی الحوت بطن من ہمدان، یعناً وکان الحارث فقیہاً رافضیاً ویفصل علیاً علی ابی بکر، متشیعاً غالباً، وقد وثق ابن معین والنسائی واحمد بن صالح وابن ابی داؤد وغیرہم، وتکلم فیہ الثوری وابن المدینی والبزرعة وابن عدی والدارقطنی وابن سعد والواحتم وغیرہم ومن جرہہ اما لشیعہ واما لغير ذلک، والصیح ان التشیع لیس بجرح فی الروایۃ والمدار علی النطن بصدق الراوی او کذبہ، والجرح الذی لم یفسر لم یقبل، ولذا حمل قول من کذبہ علی الکذب والرأی و العقیدۃ ولذا قال الذہبی: والجمهور علی توہمہ مع روایتہم لحدیثہ فی الابواب قال: والظاهر ان الشیعی یکذب حکایۃ لا فی الحدیث ۱۷ - ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۱۔ اخرجہ عبد الرزاق فی مصنفہ (ج ۳ ص ۱۶۷) رقم ۵۱۷۵ باب القری الصغار) ولفظ لا جمعة ولا تشریق الخ ۱۲ مرتب

مصنف ابن ابی شیبہ، مصنف عبد الرزاق اور کتاب المعرفة للیثقی میں یہی اثر ابو عبد الرحمن سلمی کے طریق سے مروی ہے جو بالکل صحیح ہے چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے "الدرایۃ فی تخریج احادیث الہدایۃ" میں مصنف عبد الرزاق کے حوالہ سے یہ اثر نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ "و اسنادہ صحیح"۔

⑤ صحیح بخاری میں حضرت انسؓ کے بارے میں مروی ہے "کان انس فی" قصہ "۔
 احیاءاً یجتمع واحیاءاً لا یجتمع وهو (ای القصص) بالزاویۃ علی فرسخین "اور احیاءاً یجتمع" کی تفسیر مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت میں یہ مروی ہے کہ وہ جمعہ پڑھنے کے لئے بصرہ جایا کرتے تھے۔ **وَاللّٰهُ اَعْلَمُ**

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَقْتِ الْجُمُعَةِ

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی الجمعة حین تمیل الشمس۔
 جمہور کے نزدیک اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ زوال شمس کے متصل بعد آپ جمعہ کی نماز پڑھ لیتے تھے چنانچہ جمہور کے نزدیک جمعہ کا وقت وہی ہے جو ظہر کا ہے، البتہ

۱۔ (ج ۲ ص ۱۰۱) من قال لا جمعة ولا تشریق الا فی مصر جامع۔ نیز ابن ابی شیبہ نے عباد ابن العوام عن ابن عامر عن حماد عن ابراہیم کے طریق سے حضرت حذیفہؓ کا بھی اثر نقل کیا ہے، قال: یس علی اہل القری جمعة انما الجمعة علی اہل الامعاء مثل المدائن ۱۲ مرتبہ فافاء اللہ ورعاه

۲۔ (ج ۲ ص ۱۶۸، رقم ۵۱۷۷) باب القری الصغار ۱۲ سیفی عفی عنہ

۳۔ دیکھئے "التعلیق الحسن علی آثار السنن" (ص ۲۳۸) مرتبہ ۱۲، ۱۳ (ج ۱ ص ۲۱۳، رقم ۲۷۵) باب الجمعة ۱۲ مرتبہ

۴۔ (ج ۱ ص ۱۲۳) باب من این توتی الجمعة و علی من تجب۔ نیز عائشہ بنت سعد بن ابی وقاصؓ سے مروی ہے "قالت کان ابی یكون من المدينة علی ستة امیال او ثمانية فکان ربما یشہد الجمعة بالمدينة و ربما لم یشہد، مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۱۶۳، رقم ۵۱۵۷) باب من یجب علیہ شہور الجمعة، واخرجه ابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۲ ص ۲۰۲، ۲۰۳) باب من کم توتی الجمعة بتفسیر ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۵۔ (ج ۱ ص ۱۰۲) من کم توتی الجمعة عن البخاری قال رايت النسا شہد الجمعة من الزاویۃ وہی فرسخان من البصرة۔ گویا روایت بخاری کا مطلب یہ ہوا "قد یصلی الجمعة وقد یرکبہا۔ وقد یصلی النظر فی الزاویۃ ویصلی الجمعة فی جامع البصرة" ۱۲ مرتبہ

امام احمدؒ اور بعض اہل ظاہر کے نزدیک جمعہ زوال شمس سے پہلے پڑھنا بھی جائز ہے۔ ان کے نزدیک ضحوة کبریٰ سے نماز جمعہ کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔

ان کا استدلال سہل بن سعد کی مشہور روایت سے ہے ”ما کنا نتغدی فی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولا نقیل الا بعد الجمعة“ وجہ استدلال یہ ہے کہ ”عنداء“ عربی زبان میں اس کھانے کو کہتے ہیں جو طلوع شمس کے بعد اور زوال سے پہلے پہلے کھایا جائے، لہذا اس حدیث کا مطلب یہ نکلا کہ صحابہ کرامؓ زوال سے پہلے کا کھانا جمعہ سے فارغ ہونے کے بعد کھاتے تھے، اس طرح جمعہ لازمًا زوال سے بہت پہلے ہوا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ لفظ ”غدار“ لغت میں زوال سے پہلے کے کھانے کیلئے آتا ہے لیکن اگر کوئی شخص دوپہر کا کھانا زوال کے بعد کھائے تو اس پر بھی توسعاً بلکہ عرفاً ”غدار“ کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سحری کے بارے میں فرمایا ”هلموا الی الغداء المبارک“ اس سے یہ استدلال کسی کے نزدیک درست نہیں کہ سحری طلوع آفتاب کے بعد کھائی جاسکتی ہے۔

امام احمدؒ کے استدلال کے بالمقابل امام بخاریؒ نے وقت جمعہ پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ”وکانوا اذا راحوا الی الجمعة راحوا فی ہیئتہم“

۱۔ ومعہ شروئہ قلیلۃ من السلف والشوکانی من المتاحسین وتبعہم صاحب ”التعلیق المغنی“ کذا فی التعلیق احسن علی آثار السنن (ص ۲۴۲) باب من اجاز الجمعۃ قبل الزوال ۲ مرتب

۲۔ ترمذی (ج ۱ ص ۹۵) باب فی القائلۃ یوم الجمعۃ، وخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۳۸) باب قول اللہ عز وجل ”فاذا قضیت الصلوۃ فانتشروا فی الارض وابتغوا من فضل اللہ“ ولفظ ”ما کنا نقیل ولا نتغدی الا بعد الجمعۃ“، وکذا عند ابن ماجہ فی سننہ (ص ۷۷) باب ما جاز فی وقت الجمعۃ ۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۳۔ پوری روایت اس طرح ہے: عن العریاض بن ساریۃ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہو یدعو الی السحور فی شہر رمضان قال: هلموا الیہم“ نسائی (ج ۱ ص ۳۰۴) کتاب الصیام باب دعوة السحور، نیز مقدم بن معدیکرب سے مرفوعاً مروی ہے: قال علیکم بغدار السحور فانه هو الغدار المبارک“ نیز خالد بن معدان سے مروی ہے: قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لرجل: ہلم الی الغدار المبارک یعنی السحور، نسائی (ج ۱ ص ۳۰۴)

باب بسمیۃ السحور غدار ۲ مرتب عفا اللہ عنہ ۴۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۳) باب وقت الجمعۃ اذا زالت الشمس ۲ مرتب

اس میں جمعہ کے لئے ”رواح“ سے تعبیر کیا گیا ہے اور لفظ ”رواح“ زوال کے بعد جانے کو کہتے ہیں۔

امام احمدؒ کا ایک قوی استدلال حضرت عبداللہ بن سیدان سلمیؓ سے روایت ہے کہ ”قال شهدت يوم الجمعة مع ابی بکر وكانت صلوٰتہ وخطبہ قبل نصف النهار ثم شهدت مع عمر وكانت صلوٰتہ وخطبہ الى ان اقول انتصف النهار ثم شهدت مع عثمان فكانت صلوٰتہ وخطبہ الى ان اقول زال النهار فما رأيت احداً عاب ذلك ولا انكراً“

اس حدیث کے جواب میں حافظ ابن حجرؒ نے یہ منسب فرمایا کہ عبداللہ بن سیدان ضعیف ہے۔ لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حافظ کا یہ اعتراض درست نہیں ہے واقعہ یہ ہے کہ عبداللہ بن سیدان کبار تابعین میں سے ہیں اور حافظ ابن عبدالبرؒ نے ان کو صحابہ میں سے شمار کیا ہے اور ابن حبان نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے لہذا اس حدیث کو سند کی بنیاد پر رد نہیں کیا جاسکتا۔

البتہ اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ انتصاف نہار اگرچہ ایک آنی چیز ہے لیکن توسعاً اس کا اطلاق ایک طویل وقت پر ہوتا ہے یہاں تک کہ مابعد الزوال کو بعض اوقات نصف النهار

۱۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۷) کتاب الحجۃ، باب صلاة الحجۃ قبل نصف النهار، واخرجه ابن ابی شیبہ فی مصنف (ج ۲ ص ۱۰۷) من كان یقبل بعد الحجۃ ویقول ہی اول النهار، نیز علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن (ج ۲ ص ۳۵۶) میں لکھا ہے کہ اس روایت کو امام احمدؒ نے اپنی مسند میں اور امام بخاری کے شیخ ابو نعیم نے کتاب الصلاة میں روایت کیا ہے ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۲۔ (قال النیسوی فی التعلیق الحسن علی آثار السنن (ص ۲۴۲) باب من اجاز الحجۃ قبل الزوال) قلت قال المحافظ فی الفتح رجالہ ثقات الا عبداللہ بن سیدان وہو بکسر المہملۃ بعد التختانیۃ ساکنۃ فانه تابعی کبیر الا انه غمیر معروف العدالۃ قال ابن عدی: المجهول وقال البخاری لا یتابع علی حدیثہ انتہی وقال النسبی فی المیزان قال اللکائی مجهول لاجتہ فنیہ وقال النووی فی الخلاصۃ اتفقوا علی ضعف سیدان ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ ذکرہ فی الثقات فی طبقۃ النصابۃ کما فی ”اللسان“ (ج ۳ ص ۲۹۹) و ذکرہ فی ”الاصابۃ“ فی الصحابۃ، وحکی عن ابن حبان: یقال لہ صحبۃ، معارف السنن (ج ۲ ص ۳۵۶ و ۳۵۷) ۱۲ مرتب

کہہ دیا جاتا ہے۔ اس روایت میں دراصل عبداللہ بن سیدان کا اصل مقصد تینوں حضرات کے وقت میں ترتیب بیان کرنا ہے اور منشاء یہ ہے کہ حضرت صدیق اکبرؓ زوال کے بعد اتنی جلدی نماز پڑھ لیتے تھے کہ کوئی کہنے والا یہ کہہ سکتا تھا کہ ابھی انتصاف نہا رہیں ہوا اور حضرت عمر فاروقؓ اس کے کچھ دیر بعد ایسے وقت نماز پڑھتے تھے جبکہ کہنے والا یہ کہہ سکتا تھا کہ نصف النہار اب ہو رہا ہے، اور حضرت عثمان ذی النورینؓ نماز جمعہ ایسے وقت پڑھتے تھے جس میں کسی کو بھی انتصاف نہا رہا کا شبہ نہ رہتا تھا۔

اس کی نظیر شین نسائی میں مروی ہے، حضرت انسؓ فرماتے ہیں ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا نزل منزلاً لم یستحل منه حتی یصلی الظهر فقال رجل وان کانت بنصف النهار قال وان کانت بنصف النهار“ ظاہر ہے کہ آپ کا یہ مطلب کسی کے نزدیک نہیں ہو سکتا کہ آپ نصف النہار سے پہلے یا نصف النہار کے وقت ظہر پڑھ لیتے تھے۔ بلا شک اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ اتنی جلدی ظہر پڑھ لیتے تھے کہ بعض لوگوں کو انتصاف نہا رہا میں شک ہوتا تھا، یہی معنی عبداللہ بن سیدان کی روایت میں مراد ہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجُلُوسِ بَيْنَ الْخُطْبَتَيْنِ

عن ابن عمر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یخطب یوم الجمعة ثم یجلس ثم یقوم فیخطب، قال: مثل ما یفعلون الیوم، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ دو خطبے مسنون ہیں اس لئے ان دونوں کے درمیان جلوس بھی مسنون ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ دو خطبے فرض ہیں اس لئے یہ جلوس بھی فرض ہوگا۔ امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ، امام اسحاقؒ، ابو ثور اور ابن المنذر کا مسلک بھی امام ابو حنیفہؒ کے مطابق ہے۔ امام احمدؒ کی ایک روایت بھی جہور کے مطابق ہے۔

جہور کا استدلال ”فاسعوا الی ذکر اللہ“ کے اطلاق سے ہی، چنانچہ نماز جمعہ کیلئے جو خطبہ کی شرط ہے وہ جہور کے نزدیک مطلق ذکر اللہ سے ادا ہو جاتی ہے خواہ کسی لفظ سے ہو۔

لہ (ج ۱ ص ۸۷) کتاب المواقیت، باب تعجیل الظهر فی السفر ۵ سورۃ جمعہ آیت ۹، ۱۱۲ م

۳ پھر امام صاحبؒ کے مذہب پر طویل ہو یا مختصر اور صاحبینؒ کے مذہب پر ذکر طویل جس کو عرفاً خطبہ کہا جائے شرط ہے۔ کذا فی الہدایۃ (ج ۱ ص ۱۶۸ و ۱۶۹) باب صلاة الجمعة ۱۲ م ۵ شرح باب از مرتب ۲

اور حضرات شوافع نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت بلا ترک سے استدلال کیا ہے۔
 کما یدل علیہ حدیث الباب، واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي قِصْرِ الْخُطْبَةِ

عن جابر بن سمرة قال: كنت أصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم فكانت صلاته قصداً وخطبته قصداً، سنتاً ہے کہ خطبہ مختصر پڑھا جائے زیادہ طویل نہ ہو اور حد اس کی یہ ہے کہ طوالت مفصل کی سورتوں میں سے کسی سورت کے برابر ہو اس سے زیادہ طویل پڑھنا مکروہ ہے (شامی، بصر، عالمگیری) چنانچہ مسلم شریف میں حضرت عمار بن یاسرؓ سے مرفوعاً مروی ہے: "ان طول صلاة الرجل وقصر خطبته مئنة من فقهه فاطلوا الصلاة واقصر والخطبة" یعنی نماز کو طویل کرنا اور خطبہ کو مختصر کرنا آدمی کی فقاہت کی علامت ہے۔

پھر حدیث باب اور حضرت عمارؓ کی مذکورہ روایت میں کوئی تضاد نہیں۔ چنانچہ علامہ نوویؒ روایت مسلم کے بارے میں لکھتے ہیں: "وليس هذا الحديث مخالفاً للحديث المشهور في الامم بتخفيف الصلاة لقوله في الرواية الاخرى "كانت صلاته قصداً وخطبته قصداً" لان المراد بالحديث الذي نحن فيه (ای حدیث عمار) ان الصلاة تكون طويلة بالنسبة الى الخطبة لا تطويلاً يشق على المأمومين، وهي حينئذٍ قصد اي معتدلة والخطبة قصد بالنسبة الى وضعها"

خطبہ کے ارکان اور آداب | اس کے ارکان صرف دو ہیں۔ ایک وقت جمعہ،

۱۔ القصر کعب مصدر من باب كرم لازم، والقصر بالفتح متعدي من باب نصر، وكذا القصور من باب نصر يتعدى ويلزم۔ انظر الصحاح والقاموس وغيرهما۔ كذا في المعارف (ج ۷ ص ۳۶۲) ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۲۸۶) کتاب الجمعة، فصل في ايجاز الخطبة واطالة الصلاة ۱۲ م

۳۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۶) ۱۲ م

۴۔ دیکھئے جواہر الفقه (ج ۱ ص ۳۵۰ و ۳۵۱ و ۳۶۶ و ۳۶۷) ۱۲ م عہ شرح باب از مرتب ۱۲

دوسرا مطلق ذکر اللہ۔

اور اس کے آداب و سنن سولہ ہیں :-

ایک؛ طہارت، اسی لئے بلا وضو خطبہ پڑھنا مکروہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ناجائز ہے
دوسرے؛ کھڑے ہو کر خطبہ پڑھنا، بیٹھ کر پڑھنا مکروہ ہے (عالمگیری و بحر الرائق)
تیسرے؛ قوم کی طرف متوجہ ہو کر خطبہ پڑھنا، چنانچہ قبلہ کی طرف منہ کر کے یا کسی
دوسری جانب کھڑے ہو کر پڑھنا مکروہ ہے (عالمگیری، بحر)
چوتھے؛ خطبہ سے پہلے آہستہ سے اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھنا،
(علی قول ابی یوسف - کذا فی البحر)

پانچویں؛ خطبہ کو بلند آواز سے پڑھنا، تاکہ لوگ سُن لیں، اس لئے اگر آہستہ پڑھ لیا تو
اگرچہ فرض ادا ہو گیا مگر کراہت رہی (بحر، عالمگیری)
چھٹے؛ یہ کہ خطبہ کو مختصر پڑھنا جو دس چیزوں پر مشتمل ہو:

اول حمد سے شروع کرنا، دوّم اللہ تعالیٰ کی ثنا کرنا، سوّم مشہداتین پڑھنا،
چہارم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا، پنجم وعظ و نصیحت کے
کلمات کہنا، ششم کوئی آیت قرآن مجید کی پڑھنا، ہفتم دونوں خطبوں کے
درمیان تھوڑا سا بیٹھنا، ہشتم دوسرے خطبہ میں دوبارہ حمد، ثنا اور درود
پڑھنا، نہم تمام مسلمان مرد و عورت کیلئے دعا مانگنا، دہم دونوں خطبوں
کو مختصر کرنا، اس طرح کہ طوال مفصل کی سورتوں سے نہ بڑھے۔

یہ کل پندرہ آداب و سنن ہو گئے۔ (بحر الرائق و عالمگیری)

سولہویں؛ خطبہ جمعہ و عیدین کا عربی میں ہونا، اور اس کے خلاف دوسری

۱۔ ویتحب ان یكون الجهر في الثانية دون الاولى، المعارف (ج ۲ ص ۳۶۴) ۱۲م

۲۔ ویشتر طاعت الثانیۃ اربعۃ امور: الحمد والصلاة والومیۃ بتقوی اللہ وآیۃ
من القرآن۔ اما فی الخطبتین جیئاً اذ فی احدہما قولان فی شرح المہذب ۷ کذا

فی المعارف (ج ۲ ص ۳۶۴) باب ما جاء فی التمرارة علی المنبر ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۲ ص ۱۴۷ و ۱۴۸) باب صلاة الجمعة ۱۲م

زبانوں میں پڑھنا بدعت ہے (مصنفی شرح موطا للشاہ ولی اللہ، و کتاب الاذکار للنووی، و در مختار شروط الصلاة، شرح الاحیاء للزبیدی)

پھر عربی میں خطبہ جمعہ پڑھ کر اس کا ترجمہ ملکی زبان میں قبل از نماز سنانا بدعت ہے جس سے بچنا ضروری ہے، البتہ نماز کے بعد ترجمہ سنائے تو مضائقہ نہیں بلکہ بہتر ہے، البتہ خطبہ عیدین وغیرہ میں خطبہ کے فوراً بعد ہی ترجمہ سنایا جاسکتا ہے اس لئے کہ اس میں نماز خطبہ سے پہلے ہوتی ہے، پھر اس میں بھی بہتر یہ ہے کہ منبر سے علیحدہ ہو کر ترجمہ سنائے تاکہ امتیاز ہو جائے۔

خطبہ جمعہ وعیدین میں فرق | خطبہ جمعہ وعیدین و نکاح وغیرہ اس بات میں قول مختلف کے موافق سب شریک ہیں کہ جب خطیب خطبہ دے

تو سلام و کلام یہاں تک کہ ذکر و تسبیح وغیرہ سب ناجائز ہو جاتے ہیں اور چپ بیٹھنا اور خطبہ سنانا ضروری ہو جاتا ہے۔

لیکن چند امور میں خطبہ جمعہ وعیدین میں فرق ہے چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں :-

”بیان الفرق (بین خطبة الجمعة والعیدین) وهو انها (الخطبة)

فيهما (العیدین) سنة لا شرط وانها بعد هما لا قبلها بخلاف الجمعة، قال في البحر حتى لو لم يخطب اصلاً هم واساء لترك السنة، ولو قدّمها

۱۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کبھی اس کے خلاف ثابت نہیں ہوا اور نہ ہی آپ کے بعد صحابہ کرام سے

کبھی غیر عربی میں خطبہ پڑھنے کا ثبوت ملتا ہے حالانکہ ان میں سے بہت سے افراد عجمی زبانوں سے واقف تھے،

اس مسئلہ کی مزید تفصیل کیلئے دیکھئے ”الرسالۃ الاعجوبۃ فی عربیۃ خطبۃ العروۃ“ مؤلفہ حضرت مفتی اعظم رحمۃ اللہ علیہ،

یہ رسالہ جواہر الفقہ جلد اول کا جز بن کر شائع ہو چکا ہے۔ ۱۲ مرتب

۲۔ پھر بعض حضرات کے نزدیک جو علاقہ قہراً غلبہ فتح کیا گیا ہو وہاں امام کیلئے تلوار یا کمان یا عصا ہاتھ میں

لیکر خطبہ دینا مسنون ہے جیسے مکہ مکرمہ، اور جو علاقہ صلحاً فتح کیا گیا ہو وہاں تلوار وغیرہ لیکر خطبہ دینے کا استحباب

نہیں جیسے مدینہ۔ پھر بعض حضرات نے تلوار وغیرہ لیکر خطبہ دینے کو مطلقاً مکروہ کہا ہے۔ وراجع لہا البحر و

الوطاوی علی المراقی (ص ۲۸۰)

پھر شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مسنون یہ ہے کہ جب خطبہ دینے کیلئے منبر پر چڑھے تو قوم کو سلام کہے جبکہ حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک

مسنون نہیں۔ اسکی تفصیل کیلئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۶ ص ۲۲۱) کتاب الحجۃ، باب یتقبل الامام القوم واستقبال الناس

على الصلاة صحت واساء ولا تعداد الصلوة (از مرتب عفا الله عنه)

بَابُ فِي اسْتِقْبَالِ الْإِمَامِ إِذَا خَطَبَ

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا استوى على المنبر استقبلناه
بوجهنا " حدیث باب سے ثابت ہوتا ہے کہ خطبہ کے وقت تمام قوم کو امام کی طرف منہ
کے بیٹھنا افضل ہے۔ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور دوسرے ائمہ کا اصل مسلک بھی یہی ہے
لیکن ہمارے زمانے میں متاخرین فقہاء نے اس کو رائج قرار دیا ہے کہ استماع خطبہ استقبال قبلہ
کے ساتھ ہونا چاہئے لائنہ لو استقبلوا الامام لوقع المحرج في تسوية الصفوف
بعد فراغ الامام عن الخطبة عند اقامة الجماعة كما في "البحر" عن
"التجنيش"

معلوم ہوا کہ حضرات فقہاء کرام کے نزدیک تسویہ صفوف جو واجب ہے اس کے اہتمام
کے پیش نظر امام کی طرف متوجہ ہونے کو ترک کر دیا گیا۔

البتہ حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں " لیس المراد بذلك استقبال عين الامام بل
استقبال جهته لما يلزم على الاول من التحلق قبل الجمعة المنهى عنه
بحديث آخر " یعنی حدیث باب میں استقبال سے مراد استقبال جہت امام (جہت
قبلہ) ہے نہ کہ عین امام کی طرف متوجہ ہونا اس لئے کہ اگر عین امام کی طرف متوجہ ہونا مراد
ہو تو اس سے تحلق (حلقہ بنانا) قبل الجمعہ لازم آئے گا جس کی حدیث میں ممانعت آئی ہے۔
" نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم " عن التحلق قبل الصلاة يوم

(از مرتب عفا الله عنه)

الجمعة ؟ والله اعلم

۱۔ جواہر الفتنہ (ج ۱ ص ۳۶۵) بحوالہ شامی باب العیدین (ج ۱ ص ۵۵۰) ۱۲ م

۲۔ النظر للتفصيل " المعارف " (ج ۴ ص ۳۶۴ تا ۳۶۶) ۱۲ م

۳۔ الکوکب الدرر (ج ۱ ص ۲۰۱ و ۲۰۲) ۱۲ م

۴۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۵۲) باب التحلق يوم الجمعة قبل الصلاة ۱۲ م

عہ شرح باب از مرتب ۱۲

بَابُ فِي الشَّكْعَتَيْنِ إِذَا جَاءَ الرَّجُلُ الْإِمَامُ يُخْطَبُ

”بَيْنَمَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُخْطَبُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ إِذَا جَاءَ رَجُلٌ فَقَالَ

النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : أَصَلَيْتَ ؟ قَالَ : لَا ، قَالَ : فَقَدْ فَارَكْتُمْ “

اس حدیث کی بنا پر شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے کہ جمعہ کے دوران آئینہ الاحطیہ کے دوران ہی تحیۃ المسجد پڑھ لے تو یہ مستحب ہے۔ اس کے برخلاف امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور فقہار کوفہ یہ کہتے ہیں کہ خطبہ جمعہ کے دوران کسی قسم کا کلام یا نماز جائز نہیں ہے، جمہور صحابہ و تابعین کا بھی یہی مسلک ہے۔

حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں :

① آیت قرآنی ” وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا “ اس کے بارے

میں بحث چھی گزر چکی ہے کہ خطبہ جمعہ بھی اس حکم میں شامل ہے بلکہ شافعیہ تو اس آیت کو صرف خطبہ جمعہ ہی کے ساتھ مخصوص مانتے ہیں، البتہ ہم نے یہ بات ثابت کی تھی کہ آیت کا نزول نماز کے بارے میں ہوا ہے لیکن اس کے عموم میں خطبہ بھی شامل ہے۔

② اگلے باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت آرہی ہے ” أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ قَالَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَالْإِمَامُ يُخْطَبُ ” أَنْصِتْ “ فَقَدْ لَغَا “ اس

میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ کے دوران امر بالمعروف سے بھی منع فرمایا ہے حالانکہ امر بالمعروف فرض ہے اور تحیۃ المسجد مستحب ہے لہذا تحیۃ المسجد بطریق اولیٰ ممنوع ہوگی۔

③ مسند احمد میں حضرت نبیشہ ہذلیؓ کی روایت ہے وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل

لہ و ہومروی عن عمر و عثمان و علیؓ لکما ذکرنا النووی فی شرح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) وحکاه عن الیث و الثوری

وحکاه ابن قدامہ فی المغنی (ج ۱ ص ۱۶۵) عن شریح و ابن سیرین و النخعی و قد دة ایضاً کما حکى الثانی (ای ما

ذہب الیہ الشافعی و احمد) عن الحسن و ابن عیینہ و مکحول و اسحاق و ابی ثور و ابن المنذر ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

لہ سورۃ اعراف جزرہ ۹ آیت ۲۰۴ ، ۱۲ مرتب

لہ باب ما جاز فی کراہیۃ الکلام و الامام یخطب ، ترمذی (ج ۱ ص ۹۴) ۱۲ م

لہ انظر مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۷۱) باب حقوق الجمعة من الغسل و الطيب و نحو ذلك ۱۲ مرتب غنی عنہ

کرتے ہیں "ان المسلم اذا اغتسل يوم الجمعة ثم اقبل الى المسجد لا يؤذى احداً، فان لم يجد الامام خرج، صلى ما بدا له، وان وجد الامام قد خرج جلس فاستمع وانصت حتى يقضى الإمام جمعة" ائمہ "اس حدیث میں صراحت بتا دیا گیا ہے کہ نماز اسی وقت مشروع ہے جبکہ امام خطبہ کے لئے نہ نکلا ہو اور اگر امام نکل چکا ہو تو خاموش بیٹھنا چاہئے۔ علامہ بیہقی "مع الزوائد" میں اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں "رواہ احمد و رجالہ رجال الصحیح خلا شیعہ احمد و ہوثقہ" البتہ اس روایت پر علامہ منذریؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ عطاء خراسانی کا سماع حضرت نبیشہ سے نہیں ہے بلکہ لیکن اس اعتراض کا حاصل زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ محدثین کے درمیان اس حدیث کی تصحیح میں اختلاف ہے اور ایسی صورت میں حدیث قابل استدلال ہوتی ہے۔

(۴) معجم طبرانی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوعاً مروی ہے "قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول اذا دخل احدکم المسجد والامام علی المنبر فلا صلاة ولا کلام حتی یرفع الامام" اس حدیث کی سند اگرچہ ضعیف ہے، لیکن متعدد و قرائن اس کے مؤید ہیں۔ اول تو اس بنا پر کہ مصنف ابی ثیبہؒ میں حضرت ابن عمرؓ کا اپنا مسلک اسی کے مطابق مروی ہے۔ دوسرے اس لئے کہ علامہ نوویؒ کے اعتراض کے مطابق

۱۔ فقال: وعظام لیسع من نیشتہ فی ما اعلم، الترغیب والترہیب (ج ۱ ص ۲۸۷، رقم ۸) کتاب الحجۃ، الترغیب فی صلاۃ الحجۃ والسعی الیہا وما جاز فی فضل یومہا وساعتہا ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ مع الزوائد (ج ۲ ص ۱۸۳) باب فمیں یدخل المسجد والامام یخطب ۱۲ مرتب

۳۔ علامہ بیہقی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں، رواہ الطبرانی فی الکبیر وفیہ ایوب بن ہبیک وہو متروک ضعیف جماعۃ و ذکرہ ابن حبان فی الثقات وقال یخطی، کذا فی الزوائد للبیہقی (ج ۲ ص ۱۸۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۴۔ (ج ۲ ص ۱۲۳) باب فی الکلام اذا صعد المنبر وخطب، عن ابن عباسؓ وابن عمرؓ انہما کانا یکرمسان الصلاۃ والکلام یوم الحجۃ بعد خروج الامام۔ عن ابن عمرؓ انہما کان یصلی یوم الحجۃ فاذا خرج الامام لم یصل ۱۳ رشید اشرف غفر اللہ لہ۔

۵۔ دیکھئے شرح صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) فصل من دخل المسجد والامام یخطب او خرج للخطبۃ فلیصل رکعتین ائمہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کا مسلک بھی یہی تھا کہ وہ خروج امام کے بعد نماز یا کلام کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور یہی مسلک بعض دوسرے صحابہؓ و تابعینؓ سے بھی مروی ہے اور یہ اصول کئی مرتبہ گند چکا ہے کہ حدیث ضعیف اگر مؤید بالتعامل ہو تو قابل استدلال ہوتی ہے۔

⑤ حدیث باب کے واقعہ کے سوا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہیں یہ ثابت نہیں کہ آپؐ نے خطبہ کے دوران آنے والے کسی شخص کو نماز پڑھنے کیلئے کہا ہو۔ مثلاً استقار کی حدیث میں جو اعرابی قحط کی شکایت لیکر آئے تھے پھر ایک ہفتہ کے بعد دوبارہ سیلاب کی شکایت لیکر آئے وہ دونوں واقعات میں خطبہ کے دوران پہنچے تھے لیکن آپؐ نے ان کو نماز کا حکم نہیں دیا، نیز ایک شخص خطبہ کے دوران تخطی رقاب کرتا ہوا جا رہا تھا، آپؐ نے اس سے فرمایا ”اجلس فقد اذیت“ نیز ابو داؤد میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا واقعہ مذکور ہے ”عن جابر قال لما استوی رسول الله صلى الله عليه وسلم (أي جلس مستويا على المنبر) يوم الجمعة قال: اجلسوا، فسمع ذلك ابن مسعود فجلس على باب المسجد فلأه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال تعال يا عبد الله بن مسعود“ یہاں بھی آپؐ نے

لہ کما نقلنا آنفاً عن ابن عباسؓ و ابن عمرؓ ۱۲ مرتب

۱۳ عن سعيون المسيب قال خرج الامام يقطع الصلاة وكلامه يقطع الكلام، انظر المصنف لابن ابى شيبة

(ج ۲ ص ۱۲۲ و ۱۲۵) فی الکلام اذا صعد المنبر و خطب ۱۳ مرتب

۱۴ انس بن مالک يذكر ان رجلاً دخل يوم الجمعة من باب كان وجاه المنبر و رسول الله صلى الله عليه وسلم قام

يخطب فاستقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله! هلكت الاموال وانقطعت السبل فادع

الله ان يثبتنا قال فرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه فقال: اللهم اسقنا — الى ان قال الراوى —

ثم امطرت قال فوالله ما رأينا الشمس سبثاً ثم دخل رجل من ذلك الباب في الجمعة المقبلة، و رسول الله

صلى الله عليه وسلم قائم يخطب فاستقبله قائماً فقال يا رسول الله هلكت الاموال وانقطعت السبل فادع

الله ان يسكبها انهم يصح بخارى (ج ۱ ص ۱۳۷) ابواب الاستقار، باب الاستقار في المسجد الجامع ۱۲ مرتب

۱۵ سنن نسائي (ج ۱ ص ۲۰۷) باب انہی عن تخطی رقاب الناس و الامام علی المنبر يوم الجمعة، و سنن ابی داؤد

(ج ۱ ص ۱۵۹) باب تخطی رقاب الناس يوم الجمعة ۱۳ مرتب عفا الله عنه

۱۶ (ج ۱ ص ۱۵۶) باب الامام یكلم الرجل فی خطبته ۱۲ مرتب

ان کو نماز کا حکم نہیں دیا۔ نیز حضرت عمرؓ کے خطبہ کے دوران حضرت عثمانؓ تشریف لائے تو حضرت عمرؓ نے ان کو دیر سے آنے اور غسل نہ کرنے پر تنبیہ فرمائی لیکن نماز کا حکم نہیں دیا یہ تمام واقعات اس پر دلالت کرتے ہیں کہ خطبہ کے دوران نماز کا حکم نہیں تھا۔

جہاں تک حدیث باب کے واقعہ کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ خطبہ سے پہلے کا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ جمعہ کے خطبہ کیلئے منبر پر تشریف فرما تھے لیکن ابھی خطبہ شروع نہیں فرمایا تھا کہ اتنے میں ایک صاحب جن کا نام سلیم بن بدیر الغطفانی تھا، انتہائی بوسیدہ کپڑے پہنے ہوئے مسجد میں داخل ہوئے آپ نے ان کے فقر و فاقہ کی کیفیت کو دیکھ کر یہ مناسب سمجھا کہ تمام صحابہ ان کی حالت کو اچھی طرح دیکھ لیں اس لئے انہیں کھڑا کر کے نماز کا حکم دیا اور جتنی دیر انہوں نے نماز پڑھی اتنی دیر آپ خاموش رہے اور خطبہ شروع نہیں فرمایا، بعد میں آپ نے صحابہ کرام کو ان پر صدقہ کرنے کی ترغیب دی، چنانچہ اس موقع پر صحابہ کرام نے انہیں خوب صدقہ دیا اس سے واضح ہوا کہ یہ اقل تو ایک خصوصی واقعہ تھا جس کو عمومی قواعد کلیہ کے خلاف پیش نہیں کیا جاسکتا۔ دوسرے یہ کہ حضرت سلیمؓ کے آنے کے وقت آپ نے خطبہ شروع نہیں فرمایا تھا جس کی دلیل یہ ہے کہ صحیح مسلم کی ایک روایت

۱۔ حضرت عثمانؓ کا واقعہ پیچھے ”باب ما جاز فی الاغتسال فی یوم الحجۃ“ کے تحت بحوالہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸) کتاب الحجۃ ”گزر چکا ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ چنانچہ حضرت جابرؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم : صلیت ؟ قال : لا“ قال قم فارکح “ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۸) باب مخاطبۃ الامام رعیتہ و ہو علی المنبر ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ چنانچہ محمد بن قیس فرماتے ہیں ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم حیث امرہ ان یصلی الرکعتین امسک عن الخطبۃ حتی فرغ من رکعتیہ الخ“ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۱۰) فی الرجل یحیی یوم الحجۃ والامام یخطب یصلی رکعتین۔ علامہ زبیریؒ نصب الراية (ج ۲ ص ۲۰۴) باب صلاة الحجۃ (۱) میں لکھتے ہیں ”وقد یؤب

النسائی فی سننہ الکبریٰ علی حدیث سلیمؓ باب الصلاة قبل الخطبة ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۴۔ چنانچہ ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”وحث (النبی صلی اللہ علیہ وسلم) الناس علی الصدقة فالقوا شایبہم الخ“ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۸) باب حث الامام علی الصدقة یوم الحجۃ فی خطبة ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۱ ص ۲۸۷) کتاب الحجۃ ۱۲ مرتب

میں یہ الفاظ مروی ہیں ”جاء سلیک الغطفانی فیوم الجمعة ورسول الله صلى الله عليه وسلم قاعد علی المنبر“ اور یہ معلوم ہے کہ آپ ہمیشہ کھڑے ہو کر خطبہ دیا کرتے تھے لہذا بیٹھے کا مطلب یہی ہے کہ آپ نے ابھی خطبہ شروع نہیں فرمایا تھا۔ اور

لہ عن ابی عبیدۃ عن کعب بن عجرۃ قال دخل المسجد وعبدالرحمن بن ام الحکم یخطب قاعدًا فقال :
انظروا الی ہذا یخطب قاعدًا وقد قال اللہ عز وجل ” واذاروا تجارة اولہم انفسہا و ترکوا ک
قاما “ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۷) قیام الامام فی الخطبۃ ۔

عن ابن عمر قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یخطب قائمًا ثم یقعد ثم یقوم کما تفعلون الان ،
صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۵) باب الخطبۃ قائمًا ۔

لہ قال الحافظ فی الفتح (ج ۲ ص ۲۲۹) واجیب بان القعود عن المنبر لا یختص بالابتداء بل یحتمل ان یكون بین
الخطبتین ایضًا ، وتعقبہ البدر العینی فی الحمدۃ فقال : والاصل ابتداء قعودہ وقعودہ بین الخطبتین محتمل ولا یحکم بہ علی
الاصل علی ان امرہ صلی اللہ علیہ وسلم ایاہ بان یصلی رکعتین وسوالہ ایاہ ” بل صلیت “ و امرہ للناس بالصدقة
قد یضیق عن التعود بین الخطبتین ۔ ہذا لم یخص ما فی معارف السنن (ج ۲ ص ۲۷۰ و ۲۷۱)

لیکن اس جواب (کہ یہ صلاۃ وکلام قبل الشروع فی الخطبۃ تھا) پر سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۵ رقم ۱۰۹) باب
فی الركعتین اذ جاء الرجل والامام یخطب ہیں حضرت انسؓ کی روایت سے اشکال ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں
” دخل رجل من قیس و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یخطب فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم قم فارکع رکعتین و امسک
عن الخطبۃ حتی فرغ من صلوۃ “ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ جب حضرت سلیکؓ آئے اس وقت خطبہ
شروع ہو چکا تھا اور جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نماز پڑھنے کا حکم دیا اس وقت آپ خطبہ سو رکعے
حضرت کشمیری نور اللہ مرقدہ نے مسلم کی روایت قعود اور دارقطنی کی اس روایت میں اس طرح تطبیق
دی ہے ” بانه صلی اللہ علیہ وسلم کان قعد علی المنبر کاد ان یقوم فیشرع فجاء سلیک فخر الخطبۃ و امسک عنہا ۔
و ہذا الجمع غیر بعید ، قال الرازم (ای الشیخ البیہقی) فالتأویل فی قولہ کان یخطب بانه یکاد یخطب و کان علی
شرف الشروع فیہا (ہذا) اقرب من تأویلہم القعود علی الجلسۃ الخفیۃ بین الخطبتین کما لا یغنی ، واللہ اعلم ، وغلی
کل حال ہذہ سورۃ الجمع ولکن ان تجعلہ جوابین کما تقدم آنفاً ، کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۲۷۱)

مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۱۰) باب فی الرجل یجئ یوم الجمعة والامام یخطب یصلی رکعتین ، میں محمد بن قیس
کی روایت میں ” امسک عن الخطبۃ حتی فرغ من رکعتیہ کے الفاظ کے ساتھ ”ثم عاد الی خطبۃ“ (باقی بر صفحہ آئندہ)

یہ بات کہ حضرت سلیمانؑ بہت بوسیدہ سالت میں تھے ترخہ میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ثابت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں ”أَنَّ رَجُلًا جَاءَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِي هَيْئَةٍ بَدَأَ (اسی ہدئے تدل علی الفعلا)“ اور یہ بات کہ آپؐ ان کی نماز کے دوران خطبہ سے لڑکے رہے دارقطنی کی روایت سے ثابت ہے۔

پھر اس روایت سے تحیۃ المسجد پر استدلال بھی مشکل ہے اول تو اس لئے کہ ”فَمَنْ فَادَكُمْ“ کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت سلیمانؑ آکر بیٹھ چکے تھے پھر آپؐ نے ان کو کھڑا کیا، اور ظاہر ہے کہ بیٹھنے کے بعد تحیۃ المسجد فوت ہو جاتی ہے۔ دوسرے ابن ماجہ کی روایت میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا ”أَصَلَّيْتَ رَكْعَتَيْنِ قَبْلَ أَنْ تَبْعِيَ؟“ انہوں نے فرمایا ”لا“ اس پر آپؐ نے فرمایا ”فَصَلِّ رَكْعَتَيْنِ“ اس کے صاف واضح ہے کہ آپؐ نے ان کو تحیۃ المسجد کا حکم نہیں دیا تھا بلکہ سنن قبلہ کا حکم دیا تھا، بہر حال یہ ایک مخصوص واقعہ تھا جس سے یہ عمومی حکم مستفیظ کرنا غلط ہے کہ خطبہ کے دوران ہمیشہ تحیۃ المسجد پڑھنا مستحب ہے۔ ہماری مذکورہ بالا تشریح سے حضرت سلیمانؑ کے واقعہ کا تو جواب ہو جاتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کا جملہ بھی مروی ہے اس کا مطلب بھی یوں بیان کیا جاسکتا ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان قد عد علی المنبر وکاد ان یقوم فیشرع فجاء سلیمانؑ فاخر الخبۃ وامسک عنہا حتی فرغ ہومن رکعتیہ ثم عاد الی الشرع فی خطبتہ“ ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرۃ۔

۱۱ (ج ۱ ص ۹۳) باب فی الرکعتین اذا جاز الرجل والامام یخطب نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۸) باب حث الامام علی الصدقۃ یوم الجمعۃ فی خطبتہ ۱۲ مرتب عنہ

۱۳ (ج ۲ ص ۱۵ رقم ۹) باب فی الرکعتین اذا جاز الرجل والامام یخطب، روایت کے الفاظ ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں ۱۴ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) کتاب الجمعۃ ۱۵ مرتب

۱۶ بلکہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) کتاب الجمعۃ کی ایک روایت میں اس کی تصریح ہے ”نقعد سلیمان قبل ان یصلی فقال لانا بنی صلی اللہ علیہ وسلم اركعت رکعتین؟ قال لا، قال قم فارکعہما“ ۱۷ رشید اشرف عنہ

۱۸ (ج ۱ ص ۷۸) باب ما جاز فین داخل المسجد والامام یخطب ۱۹ مرتب

۲۰ جس کا خلاصہ یہ ہے (۱) جب تک حضرت سلیمانؑ نماز پڑھتے رہے اتنی دیر تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے کما فی روایۃ المعنف لابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۱۰) فی الرجل یحیی یوم الجمعۃ الخ

البتہ اس مسئلہ میں شافعیہ اور حنابلہ کی ایک قوی دلیل صحیحین میں تضرع جابر بن عبد اللہ کی ایک قوی روایت ہے " قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو یخطب : اذا جاء احدکم والامام یخطب او قد خرج فلیصل رکعتین (اللفظ للبخاری) یہ حدیث قوی ہے اور اس میں حضرت سلیمانؑ کے واقعہ کی کوئی تخصیص نہیں بلکہ اس میں عمومی حکم دیا گیا ہے۔

اس کے جواب میں بعض حضرات نے تو یہ کہا ہے کہ یہ روایت شعبہ کا تفسر ہے اور عمر دینار سے مذکورہ الفاظ کے ساتھ اس روایت کو نقل کرنے میں انہیں دہم ہو گیا ہے، اصل میں یہ حضرت سلیمانؑ ہی کا واقعہ تھا جسے انہوں نے غلطی سے قوی حدیث بنا دیا، امام دارقطنی نے "کتاب التمتع علی الصحیحین" کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے جس میں صحیحین کی

روایت دارقطنی (ج ۲ ص ۱۵ رقم ۹) باب فی الرکعتین اذا جاز الرجل الخ " اور اس خاموشی پر خطبہ کے احکام جاری نہ ہوں گے (۲) یہ واقعہ خطبہ شروع کرنے سے پہلے پیش آیا تھا کہ ایفہم من روایت مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) " جاز سلیمان العطفانی یوم الجمعة در رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قاعد علی المنبر (۳) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد ان کی غربت و افلاس کو صحابہ کے سامنے ظاہر کرنا تھا تاکہ ان کی مدد کی جائے اور اس کے اظہار کا سب سے بہتر ذریعہ نماز ہی تھی (۴) یہ واقعہ " واقعہ حال لا عموم لہا " کی قبیل سے ہے جو قواعد کلیہ کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔
مذکورہ چاروں جوابات کی تفصیل ہم بھیجے ذکر کر چکے ہیں۔

(۵) ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ یہ واقعہ اس وقت کا ہے جب کلام فی الصلوٰۃ کی اجازت تھی اور چونکہ خطبہ صلاۃ کے درجہ میں ہے اس لئے اس میں بھی اس وقت کلام اور صلاۃ جائز تھے، وانظر تفصیل ہذا الجواب " التعلیق الحسن علی آثار السنن (ص ۲۴۹) باب التغفل عن یخطب الامام ۱۲ رسید اشرف عفا اللہ عنہ " مجمع بخاری (ج ۱ ص ۱۵۶) کتاب التہجد باب ما جاز فی التطوع مشی مشی، بخاری کی روایت میں حضرت سلیمانؑ کے واقعہ کا کوئی تذکرہ نہیں، البتہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷ کتاب الجمعة) میں حضرت سلیمانؑ کے واقعہ میں یہ الفاظ " مروی میں " فقال (ای النبی صلی اللہ علیہ وسلم) یا سلیمانؑ تم فارغ رکعتین وتجاوز فیہما ثم قال اذا جاز احدکم یوم الجمعة والامام یخطب فلیرک رکعتین ولیتجاوز فیہما ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۲ جبکہ ابن جریج، ابن عیینہ، حماد بن زید، ایوب، ورقار، ابو حنیفہ بن یحییٰ اس کو عمرو بن دینار ہی سے قوی حدیث

متکلم فیہ روایات کو جمع کیا ہے اور یہ روایت بھی اسی میں شامل ہے لیکن حافظ ابن حجر نے ہدی الساری مقدمہ فتح الباری میں امام دارقطنی پر مدلل رد کیا ہے اور ان کے ایک ایک اعتراض کا مفصل جواب دیا ہے اور اس ضمن میں اس حدیث پر بھی امام دارقطنی کے اعتراض کا کافی جواب دیا ہے چنانچہ اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ صحیحین میں کوئی روایت ضعیف نہیں اور ان کی تمام احادیث صحیح ہیں لہذا حضرت جابرؓ کی حدیث قولی کے بارے میں حنفیہ کا مذکورہ بالا جواب کسی طرح درست نہیں اور ہو بھی کس طرح سکتا ہے جبکہ شعبہ امیر المؤمنین فی الحدیث ہیں اور ان کی طرف بلا دلیل وہم کو منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا اس حدیث کی صحت پر شک درست نہیں، پھر خاص طور سے جبکہ حافظ ابن حجر نے شعبہ کا ایک متابع بھی ذکر کیا ہے۔

لہذا اس حدیث کا صحیح جواب یہ ہے کہ یہ آیت قرآنی ”وَإِذَا قُسِئِ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“ اور ان احادیث کے معارض ہے جو حنفیہ نے اپنے استدلال میں ذکر کی ہیں، (اور جن کو ہم صحیح نقل کر چکے ہیں) اب اگر تطبیق کا طریق اختیار کیا جائے تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ ”و الامام یخطب“ سے مراد ”یسید الامام ان یخطب“ یا ”کاد الامام ان یخطب“ ہو اور اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو روایات نہیں کئی وجوہ سے راجح ہیں۔

روایات نہی کی وجوہ ترجیح ایک، اس بناء پر کہ محرم اور طبع میں تعارض کے وقت محرم کو ترجیح ہوتی ہے۔ دوسرے اس لئے کہ روایات نہی مؤید بالقرآن ہیں۔ تیسرے اس لئے کہ روایات نہی مؤید بالاصول الکلیہ ہیں۔

۱۔ ثم اجاب عنه الحافظ بتابعه روح بن القاسم شعبه عند الدارقطني في سننه - معارف السنن (ج ۲ ص ۲۷۷ و ۳۷۸) چنانچہ امام دارقطنی نے یہ متابع اپنی سنن (ج ۲ ص ۱۵ رقم ۸) میں ”باب في الركعتين اذا جاز الرجل والامام يخطب“ کے تحت ذکر کیا ہے۔ حدثنا محمد بن نوح الجندی ابوری حدثنا الفضل بن العباس الصواف حدثنا يحيى بن غيلان حدثنا عبد الله بن بزيح عن روح بن القاسم وسفيان بن عيينه عن عمرو بن دينار قال سمعت جابرًا يقول انما اس سے معلوم ہوا کہ روح بن القاسم کے علاوہ سفيان بن عيينه نے بھی شعبہ کی متابعت کی ہے۔ بلکہ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۲، رقم ۳) ہی میں یہ روایت خود حضرت سلیک غطفانی سے مروی ہے اور اس کی سند میں نہ شعبہ کا واسطہ ہے اور نہ ہی عمرو بن دينار کا۔ ۱۲ مرتب غنی عنہ

چوتھے اس لئے کہ وہ مؤید بتعامل الصحابة والتابعین میں۔ پانچویں یہ کہ ان پر عمل کرنے میں احتیاط زیادہ ہے کیونکہ تحیۃ المسجد کسی کے نزدیک بھی واجب نہیں لہذا اس کے ترک سے کسی کے نزدیک بھی گناہ کا احتمال نہیں جبکہ نہی عن الصلوۃ والکلام کی احادیث کو ترک کرنے سے گناہ کا اندیشہ ہے اس بنا پر حنفیہ نے احتیاط اس میں سمجھی کہ نہی کے دلائل پر عمل کیا جائے، یہی وجہ ہے کہ انہوں نے خطبہ کے وقت ترک صلاۃ کو اختیار کیا ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَلَاهِيَةِ الْكَلَامِ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ

ائمہ اربعہ کے نزدیک اثنار خطبہ میں کلام جائز نہیں البتہ امام شافعیؒ کے قول جریہ میں جواز ہے۔ اور جواز کے بارے میں ان کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں آپؐ سے کلام ثابت ہے۔

پھر حنفیہ کے نزدیک سامعین کو تو کلام کی اجازت نہیں البتہ امام کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ دینی ضرورت کے تحت تکلم کر سکتا ہے۔

پھر خطبہ کے وقت سلام اور چھینک کا جواب دینے کی بھی اجازت نہیں چنانچہ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ بھی اسی کے قائل ہیں۔ البتہ امام ابو یوسفؒ وغیرہ رد سلام اور تشییت عاٹس کے قائل ہیں۔ ان کا استدلال اس بات سے ہے کہ رد سلام واجب اور تشییت عاٹس کم از کم سنت مؤکدہ ہے لہذا ان کے

لہ کما ہو مروی عن عمر و عثمان و علیؓ، ذکرہ النووی فی شرح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) نیز دوسری روایات و آثار کیلئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۱۱) من کان یقول اذا خطب الامام فلا یصل، اور شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۷۸ تا ۱۸۱) باب الرجل یدخل المسجد یوم الجمعة والامام یخطب بل یبغی لہ ان یرکع ام لا؟ ۴ مرتب

۵ فتمسک الشافعی للجواز فی کتاب الام (ج ۱ ص ۱۸۰) وکذا فی مختصر المزنی علی ہامش "الام" (ج ۱ ص ۱۳۸)

بان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کلم قتلة ابن ابی الحقیق فی الخطبة، وکلم سیک الغطفانی عین لم یرکع، واستدل للشافعی فی شرح المہذب بحديث انسؓ فی السائل عن الساعة وبعده فی الاستسقاء، ثم ان لفظ الشافعی فی "الام" وان تکلم رجل والامام یخطب لم احب لہ ذلک ولم یکن علیہ الاعادة الخ ویزید علی

کرابتہ الکلام والرخصة عند الضرورة واللہ اعلم، کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۳۸۲) ۱۲ مرتب

ترک کی اجازت نہ ہوگی۔

جمہور کا استدلال روایت باب سے ہے ”من قال يوم الجمعة والامام يخطب
”أنصت“ فقد لغا“ اس کے علاوہ امر بالانصات امر بالمعروف ہونے کی حیثیت سے
واجب ہونا چاہئے تھا جب اُسے بھی لغو قرار دیا گیا ہے تو رد سلام اور تسمیت عاٹس کا بھی یہی
حکم ہوگا۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَلَامِ هِيَ التَّخَطَّى يَوْمَ الْجُمُعَةِ

من تخطى رقاب الناس يوم الجمعة اتخذ جسلاً الى جهنم
تخطى رقاب (یعنی گردنوں کو پھلانگ پھلانگ کر چلنا) کے مکروہ ہونے پر جمہور کا اتفاق ہے، پھر
بعض نے اس کو مکروہ تحریمی قرار دیا ہے اور بعض نے تنزیہی، قول اول راجح ہے۔ البتہ امام کیسے
تخطی کی گنجائش ہے۔ پھر تخطی رقاب سے متعلقہ حدیث باب اگر پیچھے بیٹھ لے لیکن چونکہ تخطی کی
ترسیب میں اور اس سے اتر ازل کی ترغیب میں بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں اس لئے اس روایت
کو بھی ایک درجہ میں قوت حاصل ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَلَامِ هِيَ الْإِحْتِبَاءُ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ

”نهی عن الجبوة يوم الجمعة والامام يخطب“ اعتبار عام حالات میں باتفاق

۱۔ التحفیس یوم الجمعة قیل خرج الغالب لاختصاص الجمعة بكثرة الناس وقيل التحفیس لتعظیم وقيل للتعظیم
فلا یکره فیما عداه والثانی الاظهر وبرکتی بعضهم، معارف السنن (ج ۲ ص ۳۸۹ و ۳۹۰) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ
۲۔ ویکوز ایضاً لمن لم یجد فرجة الا تجلی صفی او صغیر لتقصیر القوم باخلاء الفرجة، معارف السنن (ج ۲ ص ۳۸۹) ۱۳ مرتب
۳۔ دیکھے الترغیب والترہیب (ج ۱) کتاب الجمعة، باب الترغیب فی صلاة الجمعة والنسی الیہا وما جاز فی فضل یومها
وساقتها (ص ۳۸۶ و ۳۸۷)، و باب الترہیب من تخطی الرقاب یوم الجمعة (ص ۵۰۳ و ۵۰۴) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ
۴۔ اس باب سے متعلقہ مزید تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیے معارف السنن (ج ۲ ص ۳۸۹ تا ۳۹۱) ۱۲ مرتب

باب الترہیب

۵۔ الجبوة بالضم والمکرم معاً والجمع جی بالضم والمکسر، وتفسیر الاحتیاء ان یعم الانسان رجليه الى بطنه ثوب یجمعها مع ظهره
ویشد علیہا وتكون الیتاہ علی الارض وقد يكون الاحتیاء بالیدین بدل الثوب کذا فی النہایة والجمع، ولو وضع الیدین
فی تلك البیئة علی الارض صار اقعار کما تقدم تفسیر ذلک وحکم ذلک فی الصلوة مفصلاً، کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۳۹۲) ۱۲

جائز ہے لیکن خطبہ جمعہ کے وقت مذکورہ حدیث باب سے اس کی کراہت معلوم ہوتی ہے۔
مگر اس پر ایک بڑا اشکال یہ ہے کہ ابو داؤد وغیرہ کی صحیح روایات سے ثابت ہے کہ صحابہ کرامؓ
کی ایک بڑی جماعت "اعتبار" جمعہ کے دن بھی مکروہ نہیں سمجھتی تھی، اب یہ بات تو بعید معلوم
ہوتی ہے کہ صحابہ کی اتنی بڑی جماعت کو اس حدیث کا علم نہ ہو اس لئے بعض حضرات نے یہ فرمایا کہ
حدیث میں نہیں کراہت تترتیبی کے لئے ہے اور بعض نے فرمایا کہ یہی کی علت نیند کا احتمال اور انتقاض
طہارت کا اندیشہ ہے اور جہاں یہ علت نہ ہو وہاں جائز ہے۔

امام طحاویؒ نے ایک اور طریقہ سے تطبیق دی ہے وہ یہ کہ یہی اس بات سے ہے کہ خطبہ
شروع ہونے کے بعد انسان اعتبار کرے اور اگر پہلے سے محتبی ہو تو کچھ حرج نہیں جن صحابہ
سے اعتبار منقول ہے وہ خطبہ سے پہلے ہی اعتبار کر لیتے تھے اس لئے وہ اس میں داخل نہیں تھے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ رَفْعِ الْأَيْدِي عَلَى الْمَنَابِرِ

سمعت عمار بن ربيعة وبشر بن مردان يخطب فرفع يديه في
الدعاء فقال عمار: قبح الله هاتين اليدين القصيرتين لقد رأيت
رسول الله صلى الله عليه وسلم وما بين يديه على أن يقول هكذا وما شاس
هشيم بالسبابه، خطبہ کے وقت رفع ایدی علی المنبر مکروہ ہے۔ شافعیہ اور مالکیہ وغیرہ

۱۔ بشرطیکہ کشف غورہ کا خطرہ نہ ہو اور تکبر کی وجہ سے نہ ہو ۱۲ مرتب

۲۔ عن یعلی بن شداد بن اوس قال شهدت مع معاوية بیت المقدس فجمع بنا فقلت فاذا جل (ای اکثر) من فی المسجد
اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فرأيتهم محبتين والامام يخطب قال ابو داؤد وکان ابن عمر یحیی والامام یخطب وانس بن
مالک وشریح وصعصعة بن صاحان وسعيد بن المسيب وابراہیم النخعی ومکحول واسماعیل بن محمد بن سعد ونعيم
بن سلامہ قال (ای کل واحد) لا یاس بها، قال ابو داؤد ولم یبلغنی ان احدا کرہہا الا عبادة بن نسی حسن ابی داؤد

(ج ۱ ص ۱۵۸) باب الاعتیاء والامام یخطب ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۳۔ واجاب بعضهم بحمل حدیث النہی علی الضعف وقيل بالنسخ، کذا فی حاشیۃ الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۰۲ و ۲۰۳) ۱۴

۴۔ کذا نقل فی حاشیۃ الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۰۳) ۱۲ مرتب

۵۔ الحاصل ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یرفع یدیه لانی الدعاء ولا فی غیر الا انہ کالیشر بسبابہ عند کلمۃ التوحید، فہذا الرفع فی

کامسک بھی یہی ہے اگرچہ بعض مالکیہ وغیرہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے ”لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم دفع ید یدہ فی خطبۃ الجمعة حین استسقی“ جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس واقعہ بزئیر میں رفع یدی ایک عارض یعنی استسقاء کی وجہ سے تھا۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي أَذَانِ الْجُمُعَةِ

كان الاذان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والى بكر وعمر اذا خرج الامام اقيمت الصلاة، فلما كان عثمان زاد النداء الثالث على النداءين. نداء ثالث سے مراد اذان خطبہ سے پہلے والی اذان ہے اس پر اتفاق ہے کہ یہ اذان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نہیں تھی۔ پھر اس میں اختلاف ہے کہ اسے سب سے پہلے کس نے شروع کیا۔ حافظ ابن حجر نے تفسیر جویریہ سے نقل کیا ہے کہ اس کی ابتداء حضرت

۱۔ کما جارفی روایۃ البخاری ”ان رجلاً دخل یوم الجمعة من باب کان وجاہ المنبر ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قائم یخطب فاستقبل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قائماً فقال یا رسول اللہ! بکلت الاموال وانقطعت السبل قارع اللہ ان یخشنا قال فرفع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ید یدہ الخ (ج ۱ ص ۱۳۷) باب الاستسقاء فی المسجد الجامع ۱۲ م
۲۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۳۹۴) ۱۲ م

۳۔ سنی ثالثاً باعتبار کونہ مزیداً بعد الاذانین فی عبد النبوة وعبد الشیخین۔ الاول الاذان عند جلوس الامام علی المنبر والثنی الاقامة، وسمیت الاقامة اذناً تغلیباً کما فی قولہ ”بین کل اذانین صلاة“ اولاً شراً کہما فی معنی الاعلام، و بالجملة اذان عثمان اول فی الترتیب والوجود ولکنہ ثالث باعتبار ظهور شرعیۃ باجتہاد عثمان علی محضر من الصحابة۔
ہذا لمخص ما فی العمدة والفتح کذا فی معارف السنن (ج ۱ ص ۲۰۵ و ۲۰۶) رشید اشرف سیفی

۴۔ الزورار قیل حجر علی باب المسجد وقیل سوق بالمدينة وقیل دار، القول الاول جزم بہ ابن بطلال والثانی قالہ البخاری فی صحیحہ، قال الحافظ فی الفتح: والثالث هو المعتمد، وفي العمدة (ج ۳ ص ۲۹۱) ثلاثہ اقوال فی تفسیر باب ما کل سبتہ، ورجح التورثی ما فی روایۃ ابن ماجہ (ص ۷۹)، باب ما جارفی الاذان یوم الجمعة۔ زاد الندر الثالث
۵۔ علی دار فی السوق یقال لہا الزورار الخ۔ مرتب) فقال ہی دار فی سوق المدینۃ لیقف المؤذنون علی سطحہا ولعل تسمیۃہا
زورار لمیلہا عن عمارة البلد، یقال قوس زورار ای مائتہ، واللہ اعلم۔ اھ حکاہ فی ”التعلیق الصبیح“ انظر معارف السنن

عمرؓ نے کی تھی لیکن حافظ نے اس روایت کو منقطع قرار دیا ہے۔ بعض حضرات نے اس کی نسبت حجاج اور زیادہ کی طرف کی ہے۔ لیکن بیشتر روایات اس کی تائید کرتی ہیں۔ اس کا آغاز حضرت عثمانؓ نے کیا ہے

پھر حضرت عثمانؓ کے اس عمل کو بدعت نہیں کہا جاسکتا اس لئے کہ خلفائے راشدہ کا اجتہاد ہے جسے اجتماع صحابہؓ سے تقویت حاصل ہوئی۔ نیز علامہ شاطبیؒ نے ”الاعتصام“ میں لکھا ہے کہ ”خلفائے راشدین کا کوئی عمل بدعت نہیں ہو سکتا خواہ کتاب و سنت میں اس عمل کے بارے میں کوئی نص موجود نہ ہو۔ چنانچہ جہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سنت کے اتباع کا حکم دیا ہے وہاں خلفائے راشدین کی سنت کو بھی واجب الاتباع قرار دیا ہے چنانچہ ارشاد ہے ”علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ“

۱۔ عن معاذ بن عمر امر مؤذنين ان يؤذنا للناس الجمعة خارجا من المسجد حتى يسمع الناس و امر ان يؤذن بين يديه كما كان في عهد النبي صلى الله عليه وسلم و ابى بكر ثم قال عمر نحن ابتدعناه لكثرة المسلمين اه
فتح الباری (ج ۲ ص ۳۲۷ و ۳۲۸) باب الاذان يوم الجمعة ، ومثله في عمدة القاری (ج ۶ ص ۲۱۱) باب الاذان يوم الجمعة ۱۲ مرتب غنی عنه
۲۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۳۲۸) ۱۲ مرتب

۳۔ ذکر الفاہانی ان اول من احدث الاذان الاول بمكة الحجاج وبالبصرة زياد ، كذا في الفتح (ج ۲ ص ۳۲۷) باب الاذان يوم الجمعة ، ومثله في العمدة (ج ۶ ص ۲۱۱) باب الاذان يوم الجمعة ۱۲ مرتب غفا اللہ عنہ
۴۔ چنانچہ حدیث باب کی تصریح کے مطابق بھی حضرت عثمانؓ ہی نے اس اذان کا سلسلہ شروع کرایا نیز دوسری روایات کیلئے دیکھئے مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۲۰۶) باب الاذان يوم الجمعة ۱۲ مرتب غنی عنہ
۵۔ علامہ عینیؒ عمدة القاری (ج ۶ ص ۲۱۱) باب الاذان يوم الجمعة میں فرماتے ہیں : قلت نعم بود الاذان اول في الوجود ولكنه ثالث باعتبار شرعية باجتهاد عثمان وموافقة سائر الصحابة له بالسكوت وعدم الانكار فصار اجماعا سكوتيا ثم ۱۲ رشيد اشرف غنی عنہ

۶۔ (ج ۱ ص ۶۲) كذا في المعارف (ج ۴ ص ۳۹۸) ۱۲

۷۔ سنن ابن ماجہ (ص ۵) باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين ۱۲ مرتب

بَاب مَا جَاءَ فِي الْكَلَامِ بَعْدَ نَزُولِ الْإِمَامِ مِنَ الْمَنْبَرِ

”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یتکلم بالحاجة اذا نزل عن المنبر“
خطبہ سے پہلے اور خطبہ کے بعد کلام جمہور کے نزدیک جائز ہے۔ چنانچہ امام مالک، امام شافعی، امام احمد، امام اسحاق، امام ابو یوسف اور امام محمدؒ کا یہی مسلک ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خطبہ کی ابتداء سے نماز کے اختتام تک کوئی سلام و کلام جائز نہیں ہے۔

جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے لیکن یہ حدیث ضعیف ہے چنانچہ خود امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”هذا حديث لا نعرفه الا من حديث جرير بن حازم“ پھر امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ کا قول بھی نقل کیا ہے کہ اس حدیث میں جریر بن حازم کو وہم ہو گیا ہے اصل میں حدیث یوں تھی ”اقیمت الصلاة فاخذ رجل بيد النبي صلی اللہ علیہ وسلم فحسا زال يكلمه حتى نعى بعض القوم“ اور یہ نماز عشاء کا واقعہ تھا۔ جریر بن حازم کو وہم ہو گیا اور اے نماز جمعہ کا واقعہ قرار دے دیا اور ایک جزئی واقعہ کے بجائے اے ایک عام عادت کے طور پر نقل کر دیا۔ واللہ اعلم

بَابُ فِي الصَّلَاةِ قَبْلَ الْجُمُعَةِ وَبَعْدَهَا

عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم انه كان يصلي بعد الجمعة ركعتين ”جموعہ کی

۱ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی روایت مرفوعہ سے ہے، ”اذا دخل احدكم المسجد والامام على المنبر فلا صلاة ولا كلام حتى يفرغ الامام“ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۸۴) باب فمن يدخل المسجد والامام يخطب۔ اس روایت سے متعلق بحث ہم پہلے ”باب في الركعتين اذا جاز الرجل والامام يخطب“ کے تحت لکھ چکے ہیں ۲ مرتب ۳ ترمذی (ج ۱ ص ۹۴) باب ما جاز في الكلام بعد نزول الامام الخ ۴ مرتب

۵ جیسا کہ مذکور فی المتن حدیث میں ”حتى نعى بعض القوم“ کا جملہ بھی اس کی طرف اشارہ کر رہا ہے، نیز حجاج کی روایت میں ”اقیمت الصلاة صوة العشاء الآخرة“ کی تصریح ہے، دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۲۲۳) باب الامام یتکلم بعد ما یزل من المنبر ۱۲ مرتب غنی عنہ

۶ نیز امام ابو داؤد اپنی سنن (ج ۱ ص ۱۵۹) باب الامام یتکلم بعد ما یزل من المنبر میں جریر کی حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”قال ابو داؤد، والحديث ليس بمعروف عن ثابت، هو ما تقدم به جرير بن حازم ۱۲ مرتب

سنن قبلیہ اور بعدیہ دونوں میں کلام ہے۔

جہاں تک سنن قبلیہ کا تعلق ہے، حنفیہ کے نزدیک جمعہ سے پہلے چار رکعات مسنون ہیں۔ اور اکثر ائمہ اسی کے قائل ہیں، البتہ شافعیہ کے نزدیک جمعہ سے پہلے دو رکعتیں مسنون ہیں کما فی الظہر عندہ، بہر حال جمعہ کی سنن قبلیہ کی سنیت کے تمام ائمہ قائل ہیں۔

البتہ علامہ ابن تیمیہؒ نے جمعہ کی سنن قبلیہ کا بالکل انکار کیا ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے جمعہ سے قبل کوئی نماز پڑھنا ثابت نہیں (اور صحابہ کرام سے جو سنن قبلیہ ثابت ہیں ان کو وہ مطلقاً نوافل پر محمول کرتے ہیں) بلکہ روایات میں آتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کیلئے تشریف لاتے تو آپ کے آتے ہی خطبہ شروع ہو جاتا اور سنتیں پڑھنے کا کوئی موقع ہی نہیں ہوتا تھا اور سنن ظہر پر اس کو قیاس کرنا بھی درست نہیں کیونکہ سنن قیاس سے ثابت نہیں ہو سکتیں۔

لیکن علامہ ابن تیمیہؒ کا یہ دعویٰ درست نہیں اس لئے کہ جہاں تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آتے ہی خطبہ کے شروع ہونے کا تعلق ہے اس میں یہ عین ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم گھر سے سنتیں پڑھ کر آتے ہوں۔ اس کے علاوہ بعض روایات سے سنن قبلیہ کا ثبوت ملتا ہے چنانچہ سنن ابن ماجہ میں حضرت ابن عباس کی روایت مروی ہے ”قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یرکع قبل الجمعة اربعاً لا یفصل فی شیء منہن“ یہ حدیث اگرچہ سنداً ضعیف ہے لیکن صحابہ کرام کے آثار اس کی تائید کرتے ہیں چنانچہ امام ترمذی نے اسی باب میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے بارے میں نقل کیا ہے ”انہ کان یصلی قبل الجمعة اربعاً و بعدھا اربعاً“

۱۔ مثلاً سنن کبریٰ یہی (ج ۲ ص ۲۰۵ کتاب الجمعة، باب الامام یجلس علی المنبر حتی یمنع ریح المؤذن عن الاذان فیخطب) میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ”قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج یوم الجمعة فقع علی المنبر، اذن بلال“ اس میں ”فقع علی المنبر“ پر فار داخل ہے جو ترتیب بلا تراخی کیلئے آتی ہے، اس کی روشنی میں حدیث کا مفہوم یہی بنتا ہے کہ جب آپ مسجد تشریف لاتے تو فوراً ہی خطبہ کیلئے منبر پر تشریف فرما ہو جاتے ۱۲ مرتب

۲۔ (ص ۷۹)، باب ماجاء فی الصلوۃ قبل الجمعة ۱۲ م ۳۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۴۱۴) ۱۲ م

۴۔ حافظ زیلعیؒ نے معجم طبرانی اوسط کے حوالہ سے یہ روایت حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مرفوعاً نقل کی ہے ”قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی قبل الجمعة اربعاً و بعدھا اربعاً“ نیز معجم اوسط ہی کے حوالہ سے یہ فعلی روایت حضرت علیؓ سے بھی مرفوعاً نقل کی ہے بزیادة فی النقط، دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۲۰۶) باب صلاة الجمعة، احادیث سنن

اور امام طحاویؒ نے مشکل الآثار میں حضرت ابن عمرؓ سے یہ روایت نقل کی ہے ”من کان مصلیاً فلیصل قبل الجمعة وبعدھا اربعاً“ یہ بھی اگرچہ ضعیف ہے لیکن تائید کیلئے بہر حال کافی ہے (نیز حضرت صفیہ بنت حیؓ کے بارے میں مروی ہے ”صلت اربع رکعات قبل خروج الامام للجمعة ثم صلت الجمعة مع الامام رکعتین، رواہ ابن سعد فی الطبقات، کما فی نصب الراية (ج ۲ ص ۲۰۷، مرتب)

اس کے علاوہ مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے بھی سنن قبلہ کا ثبوت ملتا ہے، ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من اغتسل ثم اتى الجمعة فغسل ما قدر له ثم انصت الخ“

بہر حال ان روایات و آثار کے مجموعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جمعہ کی روایت قبلہ بے اصل نہیں بلکہ ان کے دلائل موجود ہیں۔ علاوہ ازیں ظہر پر قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ جمعہ سے پہلے چار رکعتیں مسنون ہوں، واللہ اعلم

اور ”سنن بعدیہ“ کے بارے میں یہ اختلاف ہے کہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک جمعہ کے بعد صرف دو رکعتیں مسنون ہیں، ان حضرات کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث باب سے ہے ”انہ کان یصلی بعد الجمعة رکعتین“ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جمعہ کے بعد چار رکعتیں مسنون ہیں، ان کی دلیل اسی باب میں

۱۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۴۱۳) ۱۲-۱

۲۔ لیکن طحاوی (ج ۱ ص ۱۶۴ و ۱۶۵، باب التطوع باللیل والنہار کیف ہو؟) میں جیلہ بن سحیم حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں فرماتے ہیں ”انہ کان یصلی قبل الجمعة اربعاً لا یفصل بینہن بسلام الخ“ اس روایت کے بارے میں علامہ نیویؒ فرماتے ہیں: رواہ الطحاوی داسنادہ صحیح (آثار السنن ص ۲۴۷ باب السنۃ قبل صلاۃ الجمعة وبعداً) ۱۲م

۳۔ (ج ۱ ص ۲۸۳) کتاب الجمعة، فصل من اغتسل او توفاً واتی الجمعة وصلی ما قدر له الخ ۱۲ مرتب

۴۔ حافظ زیلعیؒ نے جمعہ کی سنن قبلہ کے ثبوت پر واقعہ سلیک سے استدلال کیا ہے ”جاری سلیک الغطفانی ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یخطب فقال لہ ابی صلی اللہ علیہ وسلم اصلیت رکعتین قبل ان تجی، قال: لا، قال فصل رکعتین الخ“ نصب الراية (ج ۲ ص ۲۰۶) باب صلاۃ الجمعة۔ احادیث سنۃ الجمعة ۱۲ مرتب عفی عنہ

۵۔ امام شافعیؒ کا ایک قول اسی کے مطابق ہے، کما فی معارف السنن (ج ۲ ص ۴۱۱) ۱۲ مرتب

حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث صحیح ہے ”من كان منكدم صلياً بعد الجمعة فليصل أربعاً“ نیز ان کا استدلال حضرت ابن مسعودؓ کے عمل سے بھی ہے ”انہ کان یصلی قبل الجمعة أربعاً وبعدھا أربعاً“

اور صاحبین کے نزدیک جمعہ کے بعد چھ رکعتیں مسنون ہیں، ان کا استدلال حضرت عطار کی روایت باب سے ہے ”قال رأیت ابن عمر صلی بعد الجمعة رکعتین ثم صلی بعد ذلك أربعاً“ نیز امام ترمذیؒ نے حضرت علیؓ کے بارے میں بھی نقل کیا ہے کہ ”انہ امر ان یصلی بعد الجمعة رکعتین ثم أربعاً“

حنفیہ میں سے علامہ ابراہیم حلبیؒ نے ”منیۃ المصلیٰ“ کی شرح میں صاحبینؒ کے قول پر فتویٰ دیا ہے کیونکہ یہ جامع قول ہے اور اس کو اختیار کرنے سے جمعہ کے بعد چار رکعات اور دو رکعات والی تمام روایا میں تطبیق ہو جاتی ہے۔

پھر ان چھ رکعتوں کی ترتیب میں مشائخ کا اختلاف رہا ہے، بعض مشائخ حنفیہ پہلے

۱۔ ترمذی (ج ۱ ص ۹۵) باب فی الصلوۃ قبل الجمعة وبعدہا۔ اس روایت کو ہم پیچھے مرفوعاً بھی نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۰۶) کے حوالہ سے نقل کر چکے ہیں، نیز اسی مفہوم کی ایک روایت حضرت علیؓ سے بھی مرفوعاً مروی ہے اس کا حوالہ بھی پیچھے دیا جا چکا ہے ۱۲ مرتب

۲۔ نیز معجم طبرانی کبیر میں ابو عبد الرحمنؒ سے مروی ہے: قال کان عبد اللہ بن مسعودؓ یعلمنا ان نصلی أربع رکعات بعد الجمعة حتی سمعنا قول علیؓ فی سبئ، قال ابو عبد الرحمنؒ ففتح نصلی سبئاً، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۹۵) باب فی سنة الجمعة نیز ایک روایت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کا عمل بھی بعد میں جمعہ کے بعد چھ رکعتیں پڑھنے کا ہو گیا تھا ”عن قتادة ان ابن مسعود کان یصلی بعد الجمعة ست رکعات (قال البیهقی) رواہ الطبرانی فی الکبیر، و قتادة لم یسمع من ابن مسعود، الزوائد للبیهقی (ج ۲ ص ۱۹۵) ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۳۔ غنیۃ المستملی المعروف بالکبیری (ص ۳۸۹) فصل فی النوافل ”وعند ابی یوسف السنة بعد الجمعة ست رکعات وهو مروی عن علی رضی اللہ عنہ، والافضل ان یصلی أربعاً ثم رکعتین للخروج عن الخلاف ۱۲ مرتب ۴۔ اذا صلی احدکم الجمعة فلیصل بعدہا أربعاً سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۱۰) باب عدد الصلوۃ بعد الجمعة فی المسجد ۱۲ مرتب ۵۔ چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے ”قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی بعد الجمعة رکعتین فی بیتہ، سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۱۰) باب صلاة الامام بعد الجمعة ۱۲ م

چار رکعات اور پھر دو رکعات پڑھنے کے قائل ہیں اور بعض اس کے برعکس صورت کو افضل قرار دیتے ہیں یعنی پہلے دو رکعتیں پھر چار رکعتیں۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے آخری قول کو ترجیح دی ہے کیونکہ یہ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عمرؓ کے آثار سے مؤید ہے۔

بَابُ فَمِنْ يَدْرِكُ مِنَ الْجُمُعَةِ رُكْعَةً

من أدرك من الصلوة ركعة فقد أدرك الصلوة ، ائمة ثلاثہ اور امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص جمعہ کی دوسری رکعت میں رکوع کے بعد شریک ہو تو اس پر نماز ظہر واجب ہے (فیصلی أربعاً ظہراً وینبی من غیر استثنائات) ، جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر قعدہ اخیرہ میں سلام سے پہلے پہلے شریک ہو گیا تو وہ دوسری رکعات بطور جمعہ پڑھے گا۔ ائمة ثلاثہ حدیث باب کے مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں (یعنی جس کو ایک رکعت

لہ یہی مسلک ہے امام ابو یوسفؒ را ما طحاوی کا ، چنانچہ امام طحاوی لکھتے ہیں ”ثبت بما ذکرنا ان التطوع الذي لا ينبغي تركه بعد الجمعة وهو قول ابی یوسف الا انه قال احب الى ان يبدأ بالاربع ثم يثنى بالركعتين لانه هو ابعدهن ان يكون قد صلى بعد الجمعة مثلها على ما قد نبه عنہ ، پھر امام طحاویؒ نے اپنی سند سے نقل کیا ہے ”ان عمرؓ کہہ ان یصلی بعد الجمعة مثلها قال ابو جعفر فلذلك استحب ابو یوسف ان يقدم الاربع قبل الركعتين لانهن لمن مثل الركعتين ، فکرم ان يقدم الركعتان لانها مثل الجمعة ، شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۶۶) باب التطوع بعد الجمعة کیف ہو ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۱۲ وروی عن علی بن ابی طالب انه امر ان یصلی بعد الجمعة رکعتین ثم أربعاً ، ترمذی (ج ۱ ص ۹۵) باب فی الصلوة قبل الجمعة وبعدها

عن عطاء قال کان ابن عمر اذا صلی الجمعة صلی بعدہا ست رکعات رکعتین ثم أربعاً ، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۳۲) من کان یصلی بعد الجمعة رکعتین

نیز حضرت ابن مسعودؓ کا عمل بھی اسی طرح مروی ہے ”عن عبداللہ بن حبیب قال کان عبداللہ یصلی أربعاً فلما قدم علی صلی ستاً رکعتین واربعاً ، حوالہ بالا ۱۲ مرتب عفی عنہ

و عن محمد روايتان ، روايتہ کا مجہور و روايتہ کا لا امام ، مکنا فی البدر الخ (ج ۱ ص ۲۶۷) ۱۲ م

بھی نہیں ملی اس کو گویا نمازی نہیں ملی (اور نسائی کی روایت میں یہاں جمعہ کی تصریح بھی موجود ہے)
 شیخین کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک دوسری حدیث مرفوعہ سے ہے جس میں ارشاد
 ہے ”اذا اتيت الصلوة فليكم السكينة فما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا“
 اس میں جمعہ اور غیر جمعہ کی کوئی تفصیل نہیں، پھر جہاں تک حدیث باب سے استدلال کا تعلق ہے
 اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال مفہوم مخالف سے ہے، اور مفہوم مخالف ہمارے نزدیک
 حجت نہیں، واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي السَّفَرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ

بعث النبي صلى الله عليه وسلم عبد الله بن رواحة في سرية، فوافق ذلك
 يوم الجمعة فغدا أصحابه فقال اتخلف فاصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ثم احقهم فلما صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم رآه، فقال له: ما منعك
 ان تغدو مع اصحابك، قال: اردت ان اصلي معك ثم احقهم، فقال: لو
 انفقت ما في الارض ما ادركت فضل غدوتهم“

جہور کے نزدیک جمعہ کے دن زوال سے پہلے سفر میں جانا بلا کراہت جائز ہے خواہ اسے نماز
 جمعہ ملنے کی امید ہو یا نہ ہو، البتہ جس شخص پر جمعہ واجب ہو ایسے شخص کو زوال کے بعد جمعہ کی

۱۔ (ج ۱ ص ۲۱۰، من ادرك ركعة من صلوة الجمعة) عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من ادرك من صلوة
 الجمعة ركعة فقد ادرك ۱۱ مرتب غنی عنہ

۲۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸۸) کتاب الاذان، باب ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا، ۱۱ مرتب
 ۳۔ نیز اس روایت کے ظاہر پر کسی کا عمل نہیں کیونکہ اس کا ظاہر اس پر دلالت کر رہا ہے کہ صرف ایک رکعت
 پالینے والا تمام نماز کو پانے والا ہوگا جس کا تقاضا یہ ہے کہ اسے دوسری رکعت پڑھنے کی ضرورت نہ ہو۔
 لہذا اس میں تاویل کی جائے گی کہ ”فقد ادرك الصلوة“ سے مراد ”ادرك فضيلة الصلوة“ یا ”ادرك
 حکم الصلوة“ ہے۔ ۱۱ مرتب غنی عنہ

عہ خرج باب از مرتب ۱۲

ادائیگی سے قبل سفر میں جانا مکروہ تحریمی ہے، لیکن امام احمد کے نزدیک زوال سے پہلے بھی سفر میں جانا اسی طرح مکروہ ہے جس طرح زوال کے بعد۔
 حدیث باب ائمۃ ثلاثہ کے مسلک کے مطابق ہے، نیز حضرت عمرؓ کے اثر اور ابو عبیدہؓ بن الجراحؓ کے عمل سے بھی ان کی تائید ہوتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب
 والیہ المرجع والمآب۔

(از مرتب عفا اللہ عنہ)



۱۔ وہی ردالمحتار: ویشی ان لیستنی ما اذا كانت قفوة رفقة بوصلا ولا یکن الذہاب،
 تأمل ۱۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۴۲۳) ۱۲ مرتب
 ۲۔ حضرت عائشہؓ کی ایک روایت موقوفہ سے امام احمد کے مسلک کی تائید ہوتی ہے "قالت:
 اذا درکتک لیلة الجمعة فلا تخرج حتی تفصل الجمعة" دیکھئے اس روایت کے لئے اور تابعین
 کے دوسرے آثار کے لئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۰۶) من کہ اذا حضرت الجمعة ان یخرج
 حتی یفصل الجمعة ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۳۔ وہ عن الاسود بن قیس عن ابيہ قال قال عمر: الجمعة لا تمنع من سفر۔

عن صالح بن کیسان ان ابا عبیدہ خرج یوم الجمعة فی بعض اسفاره ولم یتنظر الجمعة۔

مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۰۵) من رخص فی السفر یوم الجمعة، نیز مصنف عبدالرزاق (ج ۲

ص ۲۵۰، رقم ۵۵۳۶، باب السفر یوم الجمعة میں ایک روایت کے تحت حضرت عمرؓ کا قول مردی ہے:

"ان الجمعة لا تمنعک السفر ما لم یحضر وقتها"

امام زہری نقل کرتے ہیں "خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسافراً یوم الجمعة ضحیٰ

قبل الصلوة" (ج ۲ ص ۱۵۱، رقم ۵۵۳۶) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابواب العیدین



عید عَادَ يَعُودُ سے ماخوذ ہے، یہ اصل میں عَوْد تھا۔ والد کے کون اور ما قبل کے کسوک وجہ سے ”واؤ“ کو ”یار“ سے تبدیل کر دیا گیا، جیسے ”میزان“ اس کی جمع ”اعیاد“ آتی ہے، قاعدہ کے مطابق ”اعواد“ ہونی چاہئے تھی، مگر ”عود“ بمعنی لکڑی کی جمع سے منسرق کرنے کے لئے جمع ”اعیاد“ آتی ہے۔

بعض حضرات نے کہا کہ عید کو عید اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ بار بار لوٹ کر آتی ہے۔

اور بعض کے نزدیک یہ ”عود“ (ایک خوشبودار لکڑی) سے مشتق ہے اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس میں بکثرت عود جلائی جاتی ہے۔

لیکن صحیح قول یہی ہے کہ یہ ”عاد یعود“ سے ماخوذ ہے اور اس کا نام تفاداً عید رکھا گیا ہے گویا یہ ایک دعا ہے کہ خدا کرے یہ دن

بار بار آتے جیسا کہ قافلہ کا نام تغاڑلاً قافلہ رکھا گیا ہے۔
پھر بسا اوقات یہ لفظ مطلق خوشی کے دن کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، جیسا کہ ایک
شاعر کہتا ہے ۵

عید وعید وعید من مجتعة وجہ الحبيب ويوم العيد والجمعة
ہر مذہب و ملت میں چند ایام خوشی منانے کیلئے مقرر ہوتے ہیں لیکن اسلام نے سال
بھر میں صرف دو یوم مقرر کئے ہیں اور یہ دونوں بھی عظیم الشان عبادتوں کی تکمیل کے وقت شروع
ہیں۔ چنانچہ عید الفطر کے موقع پر میام رمضان کی تکمیل ہوتی ہے اور عید الاضحیٰ کے موقع پر
حج کی۔ پھر دوسرے مذاہب کے برعکس ان دونوں دنوں کو بھی عبادت بنادیا گیا ہے کہ ان کا آغاز
دو گانہ عید سے ہوتا ہے۔ (بنیادات وتغیر من المرتب)

وجوب صلوٰۃ عید نماز عید امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے، فقہار احناف نے
اس کو ظاہر روایت قرار دے کر اسی پر فتویٰ دیا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی
دوسری روایت کے مطابق نماز عید سنت مؤکدہ ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک
بھی اسی کے مطابق ہے اور صاحبین نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ امام احمدؒ کے نزدیک نماز
عید فرض کفایہ ہے، امام مالکؒ کی بھی ایک روایت اس کے مطابق ہے اور بعض شوافع کا مسلک
بھی یہی ہے۔

قرآن وحدیث سے وجوب کی تائید ہوتی ہے :

① "فَصَلِّ لِرَبِّكِ وَأَنْتِ حَيَّةٌ" تفسیر مشہور کے مطابق اس میں "صَلِّ" سے مراد
"صَلِّ صَلَاةَ الْعِيدِ" ہے (معارف السنن ج ۲ ص ۲۶۶، باب فی صلاۃ العید قبل
الخطبة، نیز دیکھئے روح المعانی جز ۲ ص ۲۸۲ تفسیر سورہ کوثر)

② احادیث میں تو اتر کے ساتھ ثابت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عیدین کی نماز
پر مواظبت من غیر ترک فرمائی ہے، مثلاً حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے "الت
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یخرج یوم الفطر ویوم الاضحیٰ الی المصلیٰ

فیصلی بالناس الخ، (سنن نسائی ج ۱ ص ۲۳۳، استقبال الامام بالناس بوجهہ فی الخطبة)
 (۳) عہد صحابہ سے لیکر آج تک امت کا تعامل بھی وجوب کی دلیل ہے۔

(۴) بعض حضرات نے باری تعالیٰ کے ارشاد ”وَلْتَكْبِرُوا لِلّٰهِ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ“
 (آیت ۱۸۵، سورہ بقرہ جزر ۲) کا مصداق صلوٰۃ عید قرار دیا ہے اور امر کو وجوب کے لئے مانا ہے
 یہ آیت سورہ بقرہ میں میام کے سیاق میں آئی ہے جبکہ سورہ حج (آیت ۲۷ جزر ۱) میں بغیر واؤ
 کے قربانی اور حج کے سیاق میں آئی ہے۔ پہلے مقام پر صلوٰۃ الفطر کی مشروعیت و وجوب اور
 دوسرے مقام پر صلوٰۃ الاضحیٰ کی مشروعیت و وجوب کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم
 (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ فِي الْمَشْيِ يَوْمَ الْعِيدَيْنِ

عن علی قال: من السنة ان تخرج الى العيد ماشيا وان تأكل شيئا
 قبل ان تخرج، اس پر اتفاق ہے کہ جمعہ و عیدین کی ادائیگی کیلئے پیدل جانا افضل ہے، اور بغیر
 عذر کے سواری پر جانا اگرچہ بالاتفاق جائز ہے لیکن خلاف اولیٰ ہے یہی حکم دوسری نمازوں
 کا بھی ہے جیسا کہ ”فَلَا تَأْتُوا تَسْعُونَ وَأَتُوا تَمْشُونَ“ سے اس کی تائید ہوتی ہے۔
 امام ترمذی نے حدیث باب کی اگرچہ تحسین کی ہے لیکن درحقیقت یہ ضعیف ہے، اس
 لئے کہ یہ عادت انور سے مروی ہے اور جمہور محدثین نے انہیں ضعیف قرار دیا ہے البتہ مفہوم
 حدیث کے استحباب پر اہل علم کا اتفاق ہے کما ذکرنا آنفاً۔

پہرشی للعيد کی فضیلت سے متعلقہ کوئی حدیث صحیح اگرچہ مروی نہیں لیکن مشی للجمعة کی
 فضیلت پر صحیح احادیث مروی ہیں۔ واللہ اعلم
 (از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۴) باب المشی الی الحجۃ ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۵، باب فضل المشی الی الحجۃ) میں حضرت اوس بن اوس کی مرفوع روایت
 ہے ”من اغتسل يوم الحجۃ وغسل وغدا وبكره“ ومشي ولم يركب“ ودنا من الامام وانصت ولم يبلغ كان له
 بكل خطوة عمل سنة، نیز فضیلت سے متعلقہ دوسری احادیث کیلئے دیکھئے ”الترغيب والترهيب“ (ج ۱ ص ۴۸۶ تا

ص ۴۸۸) الترغيب فی صلوٰۃ الحجۃ داسعی الیہا ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ عہ شرح باب از مرتب ۱۲

بَابُ فِي صَلَاةِ الْعِيدَيْنِ قَبْلَ الْخُطْبَةِ

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم والابوبكر وعمر يصليان في العیدین قبل الخطبة ثم يخطبون «خلفاء راشدين» ائمة اربعة اور جمهور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ عیدین کا خطبہ نماز سے فراغت کے بعد مسنون ہے، پھر حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اگر نماز سے پہلے خطبہ دے دیا پھر بھی درست ہے اگرچہ خلاف سنت اور مکروہ ہے۔

«ويقال إن أول من خطب قبل الصلاة مروان بن الحکم» اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز عید سے پہلے خطبہ دینا سب سے پہلے مروان بن الحکم نے شروع کیا جب کہ ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام سب سے پہلے حضرت عمر بن الخطابؓ نے کیا۔ اور ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام سب سے پہلے حضرت عثمان بن عفانؓ نے کیا نیز بعض روایات میں اس سلسلہ میں حضرت معاویہؓ اور بعض میں زیادؓ کا نام آیا ہے اس طرح بظاہر ارض ہو جاتا ہے، نیز نماز عید سے قبل خطبہ کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

۱ شرح باب از مرتب ۱۲

۲ یہ تمام تفصیل معارف السنن (ج ۳ ص ۳۲۷) سے ماخوذ ہے۔ پھر شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک اگر نماز سے پہلے خطبہ دے دیا تو نماز درست ہے اور خطبہ کا عدم ہے چنانچہ علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں «وأما عند الشافعية فالصلاة صحيحة، والخطبة غير محسوبة، والرجل مسيء، كما في شرح المذهب (۵-۲۵) وكذا عند أحمد كما في المغني (۲-۳۴۷)۔ معارف السنن (ج ۳ ص ۳۲۷ و ۳۲۸) ۱۲ مرتب

۳ مروان بن الحکم بن ابی العاص ابن اُمیة ابو عبد الملك الاموي المدني، ولي الخلافة في آخر سنة أربع وستين ومات سنة خمس في رمضان وله ثلاث أو احدى وستون سنة «لا يثبت له صحبة» من الثانية۔ تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۳۸ و ۲۳۹، رقم ۱۰۱۶۱) ۱۲ مرتب

۴ عبد الرزاق عن ابن جريج قال: أخبرني يحيى بن سعيد قال: أخبرني يوسف بن عبد الله بن سلام قال: أول من بدأ بالخطبة قبل الصلاة يوم الفطر عمر بن الخطابؓ، مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۸۳ رقم ۵۶۳۳) باب أول من خطب ثم صلى

۵ دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۶) باب المشي في الركوب الى العيد والصلاة قبل الخطبة ۱۲ مرتب غفر عنه
۶ قال ابن شهاب: أول من بدأ بالخطبة قبل الصلاة معاوية، مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۳۸۴ رقم ۵۶۳۶) ۱۲

فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۶) ۱۲

فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۶) ۱۲

اس کے جواب میں بعض علماء نے ان حضرات سے متعلق روایات پر کلام کیا ہے جبکہ بعض نے فرمایا کہ دراصل حضرت عثمانؓ نے دو دروازے آنے والے لوگوں کی رعایت کیلئے خطبہ کو مقدم کیا تاکہ بعد میں آنے والے حضرات نماز میں شریک ہو سکیں چنانچہ ان کے بارے میں مروی ہے ”اَوَّلُ مَنْ خَطَبَ قَبْلَ الصَّلَاةِ عُمَانٌ صَلَّى بِالنَّاسِ ثُمَّ خَطَبَهُمْ بَعْنَى عَلَى الْعَادَةِ، فَرَأَى نَاسًا لَمْ يَدْرُوا الصَّلَاةَ فَعَمِلَ ذَلِكَ، أُمِّي صَارَ يَخْطُبُ قَبْلَ الصَّلَاةِ“۔ البتہ حضرت عمرؓ کے تقدیم خطبہ کی دوسری وجہ بیان کی گئی ہے چنانچہ عبداللہ بن سلامؓ فرماتے ہیں ”قَالَ، كَانَ النَّاسُ يَبْدُونَ بِالصَّلَاةِ ثُمَّ يَتَنَوَّنُونَ بِالْخُطْبَةِ حَتَّى إِذَا كَانَ عَمْرٌ وَكَثُرَ النَّاسُ فِي زَمَانِهِ وَكَانَ إِذَا ذَهَبَ يَخْطُبُ ذَهَبَ جَفَاةً النَّاسَ، فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ عَمْرٌ بَدَأَ بِالْخُطْبَةِ حَتَّى خَتَمَ بِالصَّلَاةِ“۔ لیکن راجح یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کی طرف تقدیم خطبہ کی نسبت شاذ اور حدیثِ باب کے خلاف ہے، البتہ حضرت عثمانؓ سے تقدیم خطبہ ثابت ہے اور ان کے بعد حضرت معاویہؓ سے بھی، غالباً انہوں نے حضرت عثمانؓ کی اتباع میں ایسا کیا۔ پھر چونکہ زیادہ حضرت معاویہؓ

لہ چنانچہ حضرت بنوریؒ حضرت عمرؓ سے متعلق روایت کے بارے میں فرماتے ہیں وہو شاذ مخالف لروایۃ الصحیحین وہو حدیث الباب یقال ابن قدامہ: وروی عن عثمان وابن الزبیر انہما فعلاہ ولم یصح ذلک عنہما۔

الملقط من معارف السنن (ج ۴ ص ۴۲۸) ۱۲ مرتب

۳۔ رواہ ابن المنذر باسناد صحیح الی الحسن البصری، انظر فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۶) باب المشی والركوب الی العید والصلاة قبل الخطبة الخ ۱۲ م

۴۔ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۱) من رخص أن یخطب قبل الصلاة ۱۲ م

۵۔ جیسا کہ ہم پہلے حاشیہ میں معارف السنن کے حوالہ سے نقل کر چکے ہیں ۱۲ م

۶۔ حوالہ پیچھے ذکر کیا جا چکا ہے، اگرچہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں: ”وروی عن عثمان وابن الزبیر انہما

فعلاہ ولم یصح ذلک عنہما“ معارف السنن (ج ۴ ص ۴۲۸) ۱۲ مرتب

۷۔ حوالہ پیچھے دیا جا چکا ہے۔ ۱۲ م

کے زمانے میں بصرہ کا گورنر تھا، اس نے بھی حضرت معاویہؓ کی اتباع میں تقدیم خطبہ پر عمل کیا، اسی طرح مدینہ کے گورنر مروان نے بھی اسی زمانہ میں حضرت معاویہؓ کی اتباع میں اور بقول بعض اپنی بعض مصالح کی بنا پر تقدیم خطبہ علی الصلوٰۃ کو اختیار کیا۔

پھر حضرت عثمانؓ، حضرت معاویہؓ، مروان اور زیاد کو ”اَوَّل من خطب“ کا مصداق قرار دینا روادے کے اپنے اپنے علم کے اعتبار سے ہو سکتا ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت معاویہؓ نے اپنے علاقہ میں سب سے پہلے تقدیم خطبہ پر عمل کیا ہو اس لئے ان کو ”اَوَّل من خطب“ کہا گیا اور مروان اور زیاد بھی چونکہ ان کے گورنر تھے اور اسی زمانہ میں اپنے اپنے علاقوں میں تقلیداً یا مصلحتاً انہوں نے بھی تقدیم خطبہ کو اختیار کر رکھا تھا۔ اس لئے ”اَوَّل من خطب“ کی نسبت ان کی طرف بھی کی گئی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

(از مرتب عفاۃ اللہ عنہ)

لہ قال الحافظ: واما مروان فراعی مصلحتهم فی اسماعہم الخطبۃ لیکتیب انہم کافوا فی زمن مروان یتعمدون ترک سماع خطبۃ لما فیہا من سب من لایستحق السب والا فراط فی مدح بعض الناس، فعلى هذا انما راعی معلّمہ نفسه ویمثل أن یكون عثمان فعل ذلك احیانا بخلاف مروان فواظب علیہ فلذلك نسب الیہ“ فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۶) باب أمشی والركوب الی العید النہ

بخاری میں بھی مروان سے متعلق حضرت ابوسعید خدریؓ کا واقعہ مروی ہے ”عن ابی سعید الخدری قال: کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یخرج یوم الفطر والأضحیٰ الی المصلیٰ، فأول شئ یمیدأ بہ الصلاۃ ثم ینصرف فقیوم مقابل الناس والناس جلوس علی صفوفہم، فیعظہم ویوصیہم ویأمرہم فان کان یرید أن یقطع بعثا قطعہ أو یأمر بشئ أمر بہ، ثم ینصرف، فقال أبو سعید: فلم یزل الناس علی ذلك حتی خرجت مع مروان وہو امیر المدینۃ فی أضحیٰ أو فطر، فلما أتینا المصلیٰ إذا منبر بناہ کثیر بن الصلت، فاذا مروان یرید أن یرتقی قبل أن یصلیٰ، فمیزت ثوبہ فمیزت فی ذراعہ فخطب قبل الصلاۃ، فقلت لہ: غیر تم واللہ، فقال: أبا سعید! قد ذہب ما تعلم، فقلت: ما أعلم واللہ خیر مما لا أعلم، فقال: إن الناس لم یکنوا یجلسون لنا بعد الصلوٰۃ فجعلت قبل الصلوٰۃ“ (ج ۱ ص ۱۳۱، باب الخروج الی المصلیٰ بغیر منبر، کتاب العیدین) ۱۳

مرتب عفی عنہ

بَابُ أَنَّ صَلَاةَ الْعِيدَيْنِ بِغَيْرِ أَذَانٍ وَلَا إِقَامَةٍ

”صَلَّيْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَيْرَ مَرَّةٍ وَلَا مَرَّتَيْنِ بِغَيْرِ أَذَانٍ وَلَا إِقَامَةٍ“
چنانچہ اس پر اجماع ہے کہ عیدین میں نہ اذان ہے نہ اقامت۔ علامہ ابن قدامہؒ ”المغنی“ میں فرماتے ہیں ”وَلَا نَعْلَمُ فِي هَذَا اخْتِلَافًا مِمَّنْ يَعْتَدُ بِخِلَافِهِ، إِلَّا أَنَّهُ رَوَى عَنْ ابْنِ الزُّبَيْرِ أَنَّهُ أَذَّنَ وَأَقَامَ، وَقِيلَ أَذَلَّ مِنْ أَذْنِ زَيْدٍ، وَهَذَا دَلِيلٌ عَلَى انْتِقَادِ الْأَجْمَاعِ قَبْلَهُ عَلَى أَنَّهُ لَا يَسْتَلْزِمُهُمَا أَذَانٌ وَلَا إِقَامَةٌ“

بہر حال جمہور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز عید بغیر اذان اور اقامت کے پڑھی جائیگی، لیکن یہاں یہ واضح ہے کہ نماز عید میں ”اعلام بطریق مخصوص“ (اذان و اقامت) کی تو نفعی ہے لیکن نفسِ اعلام یعنی اعلان کی نفعی نہیں، اس لئے کہ وہ تمام نوافل جو جماعت کے ساتھ مشروع ہیں مثلاً تراویح، صلوٰۃ کسوف اور استسقاء وغیرہ جس طرح ان میں اذان و اقامت کے بجائے اعلان مشروع ہے اسی طرح نماز عید میں بھی اعلان وغیرہ کر کے لوگوں کو باخبر کرنا درست ہے۔
وَاللَّهُ أَعْلَمُ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ الْقِرَاءَةِ فِي الْعِيدَيْنِ

كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْرَأُ فِي الْعِيدَيْنِ فِي الْجُمُعَةِ ب”سَبِّحْ

- ۱۔ (ج ۲ ص ۲۳۵) کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۴۲۹) ۱۲ مرتب
 - ۲۔ عمدة القاری (ج ۶ ص ۲۸۲، باب المشی والركوب الى العيد والصلاة قبل الخطبة بغیر اذان ولا اقامة)، اور فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۷، باب المشی والركوب الى العيد) میں ”اول من احدث الاذان“ کے بابے میں متعدد اقوال مذکور ہیں، فقيل: ”معاوية“ وقيل: ”زياد“ وقيل: ”هشام“ وقيل: ”مروان“ وقيل: ”عبد الله بن الزبير“ والله اعلم بالصواب
 - ۳۔ کذا فی الکوکب الدرر (ج ۱ ص ۲۰۶ و ۲۰۷) ۱۲ مرتب
- مع شرح باب از مرتب ۱۲

اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى، وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ " وربما اجتمعوا في يوم واحد فيقرأ بهما " اس سے معلوم ہوا کہ اگر جمعہ اور عید ایک ہی دن میں جمع ہو جائیں تو دونوں نمازیں ادا کی جائیں گی۔ چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے۔

البتہ علامہ ابن قدامہ حنبلیؒ اپنی کتاب "المغنی" (ج ۲ ص ۲۱۲) میں لکھتے ہیں کہ اگر عید اور جمعہ ایک ہی دن میں جمع ہو جائیں تو جس شخص نے نماز عید میں شرکت کی ہوگی ان سب سے جمعہ ساقط ہو جائے گا البتہ امام سے ساقط نہ ہوگا، نیز وہ نقل کرتے ہیں "وممن قال بسقوطه الشعبي والنخعي والاوزاعي وقيل هذا مذهب عمر بن عثمان وعلي وسعيد وابن عمر وابن عباس وابن الزبير" نیز شرح المہذب میں امام شافعیؒ کا مسلک یہ بیان کیا گیا ہے ایسی صورت میں اہل بوادی سے جمعہ ساقط ہو جائے گا البتہ اہل بلد سے ساقط نہ ہوگا، امام شافعیؒ کی ایک روایت جمہور کے مطابق ہے یہ

قائلین سقوط کا استدلال حضرت عثمانؓ کے واقعہ سے ہے، حضرت ابو عبیدہ فرماتے ہیں: "ثم شهدت مع عثمان بن عفان وكان ذلك يوم الجمعة فبلى قبل الخطبة ثم خطب فقال: يا ايها الناس! ان هذا يوم قد اجتمع لكم فيه عيدان، فمن احب ان ينتظر الجمعة من اهل العوالي فلينتظر ومن احب ان يرجع فقد اذنت له"

لیکن یہ استدلال کمزور ہے کیونکہ اہل عوالی پر بعد منازل اور اہل قریٰ ہونے کی وجہ سے جمعہ واجب نہیں تھا، اس لئے یہ لازم نہیں آتا کہ اہل مصر سے بھی جمعہ ساقط ہو جائے، یہی وجہ ہے کہ حضرت عثمانؓ نے رخصت کا اختیار صرف اہل عوالی کو دیا تھا۔

مختصر یہ کہ جمعہ کا ثبوت دلائل قطعیہ سے ہے لہذا اس کے سقوط کیلئے بھی دلیل قطعی کی ضرورت ہوگی جبکہ اس بارے میں کوئی صحیح و صریح خبر مرفوعہ موجود نہیں چہ جائیکہ کوئی دلیل قطعی موجود ہو لہذا جمعہ کے سقوط کا اعتبار کر کے کتاب اللہ، اخبار متواترہ اور اجماع کی مخالفت نہیں کی جاسکتی۔ واللہ اعلم

(بتغير وزيادة من المرتب)

مصحح بخاری (ج ۲ ص ۸۳۵) کتاب النساہی، باب ما یؤکل من لحم الاضاحی وما یتوزع منها۔

۱۔ مذاہب کی تفصیل کیلئے دیکھئے اعلیٰ السنن (ج ۸ ص ۷۵ تا ۸۰) باب اذا جمعت العید والجمعة لا تسقط الجمعة بہ۔

نیز دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۴۳۱) ۱۲ مرتب عنی عندہ

بَابُ فِي التَّكْبِيرِ فِي الْعِيدَيْنِ

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کثیر فی العیدین ، فی الاولی سبعا قبل القراءة وفي الاخرۃ خمساً قبل القراءة : اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ عیدین کی تکبیرات زوائد کتنی ہیں۔ امام مالکؒ کے نزدیک گیارہ تکبیریں ہیں ، چھ پہلی رکعت میں (تکبیر تحریمیہ کے سوا) اور پانچ دوسری رکعت میں۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک بارہ تکبیریں ہیں ، سات پہلی رکعت میں (تکبیر تحریمیہ کے سوا) اور پانچ دوسری رکعت میں ، امام احمد کا مسلک مالکیہ کے مطابق ہے۔ اور یہ سب حضرات اس پر متفق ہیں کہ دونوں رکعتوں میں تکبیریں قرأت سے پہلے ہوں گی۔

حنفیہ کے نزدیک تکبیرات زوائد صرف چھ ہیں ، تین پہلی رکعت میں قرأت سے پہلے اور تین دوسری رکعت میں قرأت کے بعد۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ”کثیر بن عبد اللہ عن ابیہ عن جدہ“ کی حدیث باب سے ہے ، البتہ اس میں امام شافعیؒ ”فی الاولی سبعا“ کے الفاظ کو تمام تر تکبیرات زوائد پر محمول کرتے ہیں اور مالکیہ اور حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ ان سات میں ایک تکبیر تحریمیہ بھی شامل ہے اس طرح ان حضرات کے درمیان ایک تکبیر کا اختلاف ہو گیا۔

حنفیہ اس حدیث باب کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس کا مدار کثیر بن عبد اللہ پر ہے جو نہایت ضعیف ہے اور امام ترمذی نے اس حدیث کی جو تحسین کی ہے اس پر دوسرے محدثین نے سخت اعتراض کیا ہے۔

۱۔ قال فیہ الشافعی : رکن من ارکان الکذب ، وقال ابوداؤد : کذاب ، وقال ابن حبان : یروی عن ابیہ عن جدہ نسخۃ موضوعۃ لایکل ذکرہا فی الکتب ولا الروایۃ عنہ الا علی جہۃ التعجب ، وقال النسائی والدارقطنی : متروک الحدیث ، وقال ابن معین : لیس بشیء ، وقال ابن حنبل : منکر الحدیث لیس بشیء ، وقال عبد اللہ بن احمد : ضرب ابی علی حدیثہ فی المسند ولم یحدث عنہ ، وقال ابوزرعة : واهی الحدیث — الجوہر النقی لابن الترمذانی فی ذیل السنن الکبری للبیہقی (ج ۳ ص ۲۸۵) باب التکبیر فی صلوۃ العیدین ۱۲ مرتب عنہ

۲۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۲۳۶) ۱۲ مرتب

ان حضرات کا دوسرا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی مرفوع حدیث سے ہے،
 ”التکبیر فی الفطر سبع فی الاولى وخمس فی الآخرة، والقراءة بعدهما کلتیہما؛“
 لیکن اس حدیث کا مدار عبداللہ بن عبدالرحمن الطائفی پر ہے اور یہ بھی ضعیف ہے۔
 ان حضرات کا تیسرا استدلال ابو داؤد میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے کہ ”ان رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم کان یکبیر فی الفطر والاضحیٰ، فی الاولى سبع تکبیرات
 فی الثانية خمساً“

لیکن اس کا مدار ابن بیعہؒ پر ہے جس کا ضعف معروف ہے۔

ان حضرات کے اپنے مسلک پر اور بھی دلائل ہیں لیکن وہ تمام کے تمام ضعیف ہیں۔

دلائل احناف | حنفیہ کا پہلا استدلال سنن ابی داؤد میں منقول کی روایت سے ہے ”قال
 اخبرنی ابو عائشۃ جلیس لابی ہریرۃ ان سعید بن العاص

سأل ابا موسیٰ الاشعری وحذیفة بن الیمان کیف کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ
 وسلم یکبیر فی الاضحی والفطر؟ فقال ابو موسیٰ کان یکبر اربعاً، تکبیرۃ علی
 الجنائین (ای مثل تکبیرۃ علی الجنائین) فقال حذیفة: صدق، فقال ابو موسیٰ
 کذلک کنت اکبیر فی البصرۃ حین کنت علیہم۔ قال ابو عائشۃ وانا حاضر
 سعید بن العاص“

اس حدیث میں چار تکبیروں کا ذکر ہے، ان میں سے ایک تکبیر تحریمہ ہے اور تین زوائد ہیں،

۱۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۶۳) باب التکبیر فی العیدین ۱۲ مرتب

۲۔ قال الذہبی: ذکرہ ابن حبان فی الثقات، وقال ابن معین: صوط، وقال مرة: ضعیف، وقال النسائی
 وغیرہ: لیس بالقوی، وكذا قال ابو حاتم، قال ابن عری: واما سائر حدیثہ فعن عمرو بن شعیب وہی مستقیمۃ
 فہومن یکتب حدیثہ، قلت ثم غلط بن بعدہ فوہم۔ میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۴۵۲) ۱۳ ازاتذ محترم دام اقبالہ

۳۔ (ج ۱ ص ۱۶۳) باب التکبیر فی العیدین ۱۲ مرتب

۴۔ ان پر مفصل کلام درس ترمذی جلد اول میں گزر چکا ہے ۱۲

۵۔ تفصیل کیلئے دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۲۱۶ تا ۲۱۹) باب صلاة العیدین، احادیث انحصوم المرفوعة ۱۲ مرتب

۶۔ (ج ۱ ص ۱۶۳) باب التکبیر فی العیدین ۱۳ مرتب

یہ حدیث دو حدیثوں کے قائم مقام ہے کیونکہ اس میں ذکر ہے کہ حضرت حذیفہؓ نے حضرت ابو موسیٰؓ کی تصدیق فرمائی۔

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس کا مدار عبدالرحمن بن ثوبان پر ہے جنہیں ضعیف کہا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عبدالرحمن بن ثوبان ایک مختلف فیہ راوی ہیں، جہاں بعض محدثین نے ان کی تضعیف کی ہے وہیں متعدد محدثین نے ان کی توثیق بھی کی ہے۔ چنانچہ حضرت دحیم اور ابو حاتم نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے اور امام ابو داؤد نے ان کے بارے میں فرمایا ”کان فیہ سلامة وکان مجاب الدعوة“، اور ابن معین فرماتے ہیں ”لیس بہ باس“ نیز صالح جزره نے ان کو ”صدوق“ قرار دیا ہے اور ابن عدی کہتے ہیں ”مع ضعفه یکتب حدیثہ“ لہذا ان کی حدیث درجہ حسن سے کم نہیں۔

اس حدیث پر دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اس کے راوی ابو عائشہ بقول ابن حزم و ابن قحطان مجہول ہیں۔

جواب یہ ہے کہ یہ محمد بن ابی عائشہ اور موسیٰ بن ابی عائشہ کے والد ہیں، حافظ ابن حجرؒ نے ان کے بارے میں ”تقریب“ میں لکھا ہے ”ابو عائشۃ الاموی مولا احمد جلیس ابی ہریرۃ مقبول من الثانیۃ“ نیز حافظ نے تہذیبؒ میں ان کے بارے میں لکھا ہے ”ویسوی عنہ مکحول و خالد بن معدان“ اور امول حدیث میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ جس شخص سے دوراوی روایت کریں اسکی جہالت مرتفع ہو جاتی ہے، لہذا جہالت کا اعتراض درست

۱۔ فروی عثمان بن سعید عن ابن معین: ضعیف، وقال احمد: احادیثہ مناکیر، وقال النسائی: لیس بالقوی، میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۵۵۱)۔ وقال عمرو بن علی: حدیث الشامیین ضعیف الا نفعراً فاستثناء منہم:۔ وقال صالح بن محمد شامی صدوق الا ان مذہبہ القدر وانکر داعلیہ احادیث یرویہا عن ابیہ عن مکحول۔

(قال الحافظ ابن حجرؒ) قلت ووقع عنہ فی اسناد حدیث علقمۃ فی الجہاد فقال: ویدکر عن ابن عمر حدیث ”جعل رزقی تحت ظل رحمنی“ الحدیث، ووصلہ ابو داؤد من طریق عبدالرحمن بن ثابت بن ثوبان۔ (تہذیب التہذیب (ج ۶ ص ۱۵۱ و ۱۵۲) ۱۲ از استاد محترم دام اقبالہ

۲۔ (ج ۲ ص ۴۴۴، رقم ۲۰) ۱۲ مرتب

۳۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۴۳۹) ۱۴ م

نہیں اور یہ حدیث حسن سے کم نہیں ہے۔

امام شافعیؒ نے اس پر ایک اعتراض یہ کیا ہے کہ یہ حدیث دراصل حضرت ابن مسعودؓ پر موقوف ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ روایت مصنف عبد الرزاقؒ میں علقمہ اور اسود بن یزید سے اس طرح مروی ہے کان ابن مسعود جالساً، وعندہ حذیفۃ وابوموسیٰ الأشعری، فسألہما سعید بن العاص عن التکبیر فی الصلاة یوم الفطر والاضحی، فجعل هذا یقول: سل هذا، وهذا یقول: سل هذا، فقال له حذیفۃ: سل هذا۔ لعبد اللہ بن مسعود۔ فسألہ فقال ابن مسعود: یکثر اربعاً ثم یقرأ ثم یکثر ونیرکم ثم یقوم فی الثانیۃ، فیقرأ، ثم یکثر اربعاً بعد القراءة۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ روایت موقوف علی ابن مسعود ہے اور صرف انہی سے مروی ہے۔

علامہ نمبویؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت مرفوعہ اور حضرت ابن مسعودؓ کی روایت موقوفہ میں اس طرح تطبیق ممکن ہے کہ حضرت ابو موسیٰؓ حضرت ابن مسعودؓ کے سامنے ابتداءً ادباً خاموش رہے ہوں اور جب حضرت ابن مسعودؓ مسئلہ کا شرعی حکم بتلا چکے تو حضرت ابو موسیٰؓ نے ان کے قول کی تائید میں اپنی روایت مرفوعہ بیان کر دی ہو، پھر علی سبیل التسلیم اگر یہ روایت صرف ابن مسعودؓ ہی پر موقوف مانی جائے تب بھی غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہے، پھر اس روایت میں صحابہ کی ایک جماعت نے ابن مسعودؓ کی موافقت کی ہے جس سے اس روایت کو مزید قوت حاصل ہو جاتی ہے۔

-
- ۱۔ حافظ زیلعیؒ نصب الراية (ج ۲ ص ۲۱۴) میں اس روایت کو ابو داؤد کے حوالہ سے نقل کر کے فرماتے ہیں "سکت عنه ابو داؤد ثم المنذری فی مختصره، ورواه احمد فی مسنده ۱۲ مرتب
- ۲۔ فی سنن الکبریٰ (ج ۳ ص ۲۹۰) باب ذکر النحر الذی روی فی التکبیر اربعاً ۱۲ مرتب
- ۳۔ (ج ۳ ص ۲۹۳ رقم ۵۶۸۷) باب التکبیر فی الصلاة یوم العید، واضح ہے کہ اس کی سند میں نہ عبد الرحمن بن ثوبان کا واسطہ ہے اور نہ ہی ابو عائشہ کا ۱۲ مرتب
- ۴۔ التعلیق الحسن علی آثار السنن (ص ۲۵۸) باب صلاة العیدین بست تکبیرات زوائد ۱۲ مرتب

حنفیہ کا دوسرا استدلال حضرت ابن عباسؓ، حضرت مغیرہ بن شعبہؓ اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہم وغیرہ کے عمل سے ہے، پھر تابعین کی ایک کثیر تعداد کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے۔
حنفیہ کا تیسرا استدلال ابراہیم نخعیؒ کی روایت سے ہے فرماتے ہیں: ”قبض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والناس مختلفون فی التکبیر علی الجنائین“..... پھر آگے چل کر فرماتے ہیں: ”فکانوا علی ذلک (الاختلاف) حتی قبض ابوبکر، فلما ولی عمر و رأی اختلاف الناس فی ذلک، شق ذلک علیہ جدًّا، فارسل الی رجال من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال: انکم معاش اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم متی تختلفون علی الناس یختلفون من بعدکم، ومتی تجتمعون علی امر یجتمع الناس علیہ، فانظروا امرًا تجتمعون علیہ، فکانما یقظہم، فقالوا نعم! مارایت یا امیر المؤمنین فأشعلینا، فقال عمر: بل اشیروا انتم علی، فانما انا بشر مثکم،

۱۔ عن عبد اللہ بن الحارث قال سئل بنا ابن عباس یوم عید، فکبر تسع تکبیرات، خمسًا فی الاوّلی واربعًا فی الآخرة والی بن القراءتین، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۴) باب فی التکبیر فی العیدین واختلافہم فیہ ۱۲ مرتب
۲۔ چنانچہ عبد اللہ بن الحارث فرماتے ہیں، وشہدت المنیّ بن شعبہ فعل ذلک ایضًا، مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۹۵، رقم ۵۶۸۹) باب التکبیر فی الصلاة یوم العید ۱۲ مرتب

۳۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۹۳، رقم ۵۶۸۹) ۱۲ مرتب
۴۔ اب تک ہم جن صحابہ کرام کی روایات یا ان کا عمل ذکر کر چکے ہیں وہ یہ ہیں: حضرت ابن مسعود، حضرت ابوموسیٰ اشعری، حضرت عذیفہ، حضرت مغیرہ بن شعبہ، حضرت ابن عباس، پھر مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۴، باب فی التکبیر فی العیدین إلخ) کی بعض روایات میں حضرت سعید بن العاص کے واقعہ میں حضرت ابومسعود انصاری اور عبد اللہ بن قیس کا بھی ذکر ہے، پھر ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۴) ہی میں حضرت جابر بن عبد اللہ اور حضرت انسؓ کا عمل بھی اسی طرح مروی ہے، پھر سائل حضرت سعید بن العاصؓ کا عمل بھی یقیناً اسی طرح ہوگا، فتکمل عشرة کاملہ ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۵۔ دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۲ تا ۱۷۶) فی التکبیر فی العیدین واختلافہم فیہ ۱۲ مرتب

۶۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۳۹) کتاب الجنائز باب التکبیر علی الجنائز کم ہو ۱۲ مرتب

فترا جمعوا الامر بينهم « فاجمعوا امرهم على ان يجعلوا التكبير على الجنائن
مثل التكبير في الاضحى والفطر اربع تكبيرات فاجمع امرهم على ذلك »
معلوم ہوا کہ حضرت عمرؓ کے زمانے میں اس پر اجماع ہو گیا تھا کہ عیدین میں چار چار تکبیریں ہونگی۔
علامہ ابن رشد نے بدایۃ المجتہد میں لکھا ہے کہ تکبیرات عید کی تعداد کے بارے میں
کوئی حدیث مرفوعہ صحت کے ساتھ ثابت نہیں چنانچہ انہوں نے اس بارے میں امام احمد
بن حنبلؓ کا قول بھی نقل کیا ہے « لیس یروى عن النبى صلى الله عليه وسلم في
التكبير في العیدین حدیث صحیح » ابن رشد فرماتے ہیں کہ بریں بنا مختلف فقہاء
نے مختلف صحابہ کرام کے عمل سے استدلال کر کے اپنا اپنا مسلک متعین کیا ہے۔ پھر یہ اختلاف بھی
افضلیت میں ہے، نماز باتفاق ہر طرح ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

بَابُ لَا صَلَاةَ قَبْلَ الْعِيدَيْنِ وَلَا بَعْدَهُمَا

« ان النبى صلى الله عليه وسلم خرج يوم الفطر فصلى ركعتين ثم لم يصل
قبلها ولا بعدها » اس پر امت کا اجماع ہے کہ عیدین کی نہ سنن قبلہ میں نہ بعدہ، البتہ
عید سے پہلے اور بعد نوافل پڑھنے میں کچھ اختلاف ہے جو حضرات صحابہؓ کے زمانہ سے چلا آ رہا ہے۔
بعض صحابہ و تابعین کے نزدیک عید سے پہلے اور بعد بھی نوافل پڑھنا مطلقاً جائز ہے، یہی مسلک
ہے امام شافعیؒ کا، البتہ وہ امام کے حق میں کراہت کے قائل ہیں۔ لیکن جہور صحابہ و تابعین
اور بیشتر ائمہ مجتہدین کے نزدیک نوافل کی اجازت نہیں، پھر ان میں اختلاف ہے، حنفیہ، سفیان
ثوری، امام اوزاعیؒ اور دوسرے اہل کوفہ کا مسلک یہ ہے کہ عید سے قبل تو کراہت ہے بعد
میں نہیں (اور بعد میں بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ گھر میں تو مکروہ نہیں

۱۔ دیکھئے بذل المجہود (ج ۲ ص ۲۰۷ و ۲۰۸) ۱۲ از استاذ محترم

۲۔ بلکہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ اگر امام چھ سے زائد تکبیریں کہے تو تیرہ تکبیروں تک مقتدی پر امام کی
اتباع لازم ہوں گی بلکہ بعض کے نزدیک سولہ تکبیروں تک بھی اتباع کی گنجائش ہے البتہ اس زائد کی صورت میں اتباع

نہیں کرے گا، فتح القدیر (ج ۱ ص ۴۲۸) باب صلاة العیدین، فی الفروع قبیل تکبیر التشریق ۱۲ مرتب

۳۔ کافی "الأم" و "شرح المہذب" کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۴) ۱۲ مرتب

۱۲ اس مسئلہ کی مؤید روایات کیلئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۱۷) سنن کان کی بحوالہ عیدین (ج ۲ ص ۱۱۷) شرح باب التشریق

البتہ عید گاہ میں مکروہ ہے) حضرت حسن بصریؒ اور فقہاء بصرہ کے نزدیک نماز عید کے بعد توکراہت ہے البتہ اس سے قبل نہیں تھے، امام احمدؒ، امام زہریؒ اور ابن جریرؒ کے نزدیک مطلقاً کراہت تھی عید سے قبل بھی اور بعد بھی، امام مالکؒ کے نزدیک عید گاہ میں مطلقاً مکروہ تھی (وعنه في المسجد روايتان)۔

بہر حال ائمہ ثلاثہ یعنی امام ابو حنیفہؒ، امام احمدؒ اور امام مالکؒ کے مسلک قریب قریب میں اور یہ حضرات کسی نہ کسی حد تک کراہت کے قائل ہیں۔
حدیث باب اور دوسری روایات سے مسلک جمہور کی تائید ہوتی ہے۔

جہاں تک امام شافعیؒ کے مسلک کا تعلق ہے تو اگرچہ بعض صحابہ و تابعین کے مسلک سے ان کی تائید ہوتی ہے لیکن حدیث مرفوعہ کی موجودگی میں حدیث موقوفہ سے استدلال نہیں کیا جاسکتا، اور یہ کہنا کہ حدیث باب اور اس جیسی دوسری روایات سے جو کراہت معلوم ہوتی ہے وہ امام کے ساتھ خاص ہے بلا دلیل ہے، اور دلائل سے اس کی تردید ہوتی ہے چنانچہ حضرت ابو مسعودؓ کا اثر ہے، منرماتے ہیں: لیس من السنة الصلوة قبل

۱۔ چنانچہ سنن ابن ماجہ (ص ۹۲، باب ما جاء في الصلوة قبل صلاة العيد وبعد) میں حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے "قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي قبل العيد شيئاً فاذا رجع الى منزله صلى ركعتين" نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۹، فین کان یصلی بعد العیداربعاً) میں حضرت ابن مسعودؓ کا عمل مروی ہے "کان عبد الله اذا رجع يوم العيد صلى في اهلته اربعاً" ۱۲ مرتب

۲۔ عن ایوب قال رأیت انس بن مالک والحسن یصلیان قبل خروج الامام یعنی یوم العید "مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۸۰) من رخص فی الصلاة قبل خروج الامام ۱۲ مرتب

۳۔ کما فی روایۃ الباب "نیز روایت مرفوعہ "لا صلاة قبلها ولا بعد" (معارف السنن ج ۴ ص ۴۴۴ بحوالہ مغنی ابن قدامہ) سے بھی انہی کے مسلک کی تائید ہوتی ہے ۱۳ مرتب

۴۔ وہ غالباً روایات کراہت سے کراہت پر استدلال کرتے ہیں، پھر چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے گھر میں نماز پڑھنا ثابت ہے اس لئے اس کراہت کو صرف عید گاہ تک محدود رکھتے ہیں۔ واللہ اعلم۔ ۱۴ مرتب

۵۔ دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۷) من کان لا یصلی قبل العید ولا بعد ۱۴ مرتب

۶۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۴۴۴) ۱۲ مرتب

خروج الامام يوم العيد " نیز ایک روایت میں " لا تَصَلُّوا قبلها ولا بعدها " کے عام الفاظ مروی ہیں، جس سے امام شافعی کے مسلک کی تردید ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم۔
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ فِي خُرُوجِ النِّسَاءِ فِي الْعِيدَيْنِ

عن أم عطية أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخرج الأباكار و
العواتق وذوات الخدور والحيف في العیدین، فاما الحيف فيعتزلن المصلی
ويشهدن دعوة المسلمين، قالت احداهن يا رسول الله ! ان لم يكن لهما
جلباب ؟ قال : فلتعها اختها من جلبابها ؛

عواتق عاتق کی جمع ہے " البنت التي بلغت الحلم او قاربته " وقيل : التي
لم تتزوج " وقيل : هي الكريمة على اهلها ؛

الخدور بالفم جمع خدر بالكس، ستر في ناحية البيت تقعد البكر وراية
الجلباب بكس الجيم وسكون اللام : الخمار، وقيل : " الثوب الواسع
دون السداء، وقيل : القميص، والجمع جلباب.

یہ حدیث عہد نبوی میں عورتوں کے خروج الی المصلیٰ پر نص ہے، اور اس سے خروج الی
المسجد کا جواز و استحباب بھی سمجھ میں آتا ہے۔

عورتوں کے خروج للعیدين کے بارے میں سلف میں اختلاف رہا ہے۔ بعض نے مطلقاً
اجازت دی، بعض نے مطلقاً ممنوع قرار دیا اور بعض نے اس ممانعت کو شابات کے ساتھ خاص کیا۔

لعنقال البیہقی (رواہ الطبرانی فی الکبیر، ورجالہ ثقات، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۰۲) باب الصلوة قبل العید وبعدها ۱۲ مرتب
۱۰ معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۴) بحوالہ مغنی ابن قدامہ ۱۲ مرتب

۱۱ منہم ابوبکر وعلی و ابن عمر (رضی اللہ عنہم) وغیرہم، معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۵) ۱۲ مرتب

۱۳ منہم عروہ والقاسم والنخعی و یحییٰ الانصاری، معارف (ج ۲ ص ۴۴۵) ۱۲ مرتب

۱۴ وہو ذہب مالک و ابی یوسف، وروی ابن نافع عن مالک انه لا یأیس ان ینخرج النساء الی العیدین وایحیو
ولیس بواجب، معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ
۱۵ شرح باب از مرتب ۱۲

اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت جواز کی ہے اور ایک عدم جواز کی، اور امام شافعیؒ کے نزدیک عجمائز کا عید گاہ میں حاضر ہونا مستحب ہے۔

بہر حال جمہور کے نزدیک شاذ کو نہ ہی جمعہ و عیدین کیلئے خروج کی اجازت ہے اور نہ ہی کسی اور نماز کیلئے لقولہ تعالیٰ: وَقَسْنَ فِيْ بُيُوتِكُنَّ وجہی ہے کہ ان کا خروج فتنہ کا سبب ہے، پھر عجمائز کے حق میں یہ مفسدہ نہیں ہے اس لئے انہیں خروج للعیدین کی اجازت ہے البتہ حنفیہ کے نزدیک ان کے حق میں بھی عدم خروج افضل ہے۔

امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ عورتوں کو نماز کیلئے نکلنے کا حکم ابتداء اسلام میں دشمنان کی نظروں میں مسلمانوں کی کثرت ظاہر کرنے کیلئے دیا گیا تھا اور یہ علت اب باقی نہیں رہی۔ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ اس علت کی وجہ سے بھی اجازت ان حالات میں تھی جبکہ امن کا دور دورہ تھا اب جبکہ دونوں علتیں ختم ہو چکی ہیں لہذا اجازت نہ ہونی چاہئے۔

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ”لو أدرک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما أحدث النساء لمنعهن المسجد كما منعت نساء بنی اسرائیل : مطلب یہ ہے کہ عہد رسالت میں ایک تو فتنہ کا احتمال کم تھا دوسرے عورتیں بغیر تزین کے باہر نکلا کرتی تھیں، اس لئے ان کو نمازوں کی جماعات میں حاضر ہونے کی اجازت تھی لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد انہوں نے تزین کا طریقہ اختیار کیا نیز فتنہ کے مواقع بڑھ گئے اس لئے اب انہیں جماعات میں حاضر نہ ہونا چاہئے اور اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم حیوۃ ہوتے تو آپ بھی اس زمانہ میں عورتوں کو خروج للصلوۃ کی اجازت نہ دیتے، چنانچہ علماء متاخرین کا فتویٰ اسی پر ہے کہ اس زمانے میں ان کا مساجد کی طرف نکلنا درست نہیں۔ واللہ اعلم۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

- ۱۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۵) ۱۲ مرتب ۲۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۶) ۱۲ مرتب
- ۳۔ پھر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عام نمازوں میں فجر، مغرب اور عشاء میں عجمائز کے حضور میں کوئی حرج نہیں اور صاحبینؒ نے تو پانچوں نمازوں میں اس کی اجازت دی ہے، کافی الہدایۃ (ج ۱ ص ۱۲۶) باب الامامۃ
- ۴۔ فاذا خرجن یصلین صلاۃ العید فی روایۃ الحسن عن ابی حنیفہؒ، وفی روایۃ ابی یوسف عنہ: لا یصلین بل یکثرن سواد المسلمین ینتفعن بدعائهم، معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۶) ۱۲ مرتب عفی عنہ
- ۵۔ مؤطا امام مالک (ص ۱۸۴) ما جاء فی خروج النساء الی المساجد ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی خرج النبی ﷺ الی العید طریق ورجوعه طریق اخر

”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج یوم العید فی طریق جمع فی غیرہ“
 مطلب یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید کی نماز کیسے جس راستے سے عید گاہ تشریف لے جاتے تھے
 واپسی میں اس کو چھوڑ کر دوسرے راستے سے تشریف لاتے تھے۔ آپ کا یہ عمل بخاری میں بھی مروی
 ہے۔ ”عن جابر قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان یوم عید خالف طریق“
 چنانچہ ائمہ اربعہ اور جمہور علماء کے نزدیک یہ عمل مستحب ہے۔
 پھر راستہ کی تبدیلی کی مختلف حکمتیں بیان کی گئی ہیں جن کی تعداد بیس تک پہنچتی ہے۔
 ان میں سے صحیح ترین یہ ہے کہ اس عمل سے شعائر اسلام اور مسلمانوں کی اجتماعیت و شوکت کا
 اظہار مقصود ہے۔ واللہ اعلم
 (از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ (ج ۱ ص ۱۳۲) باب من خالف الطریق اذا رجع یوم العید ۲ مرتب

۲۔ کما بین الحافظ فی فتح الباری (ج ۲ ص ۲۹۳) باب من خالف الطریق ، والعینی فی عمدة القاری (ج ۶

ص ۳۰۶) باب من خالف الطریق اذا رجع یوم العید۔

ان میں توجیہات کی تفصیل عینی میں اس طرح بیان کی گئی ہے :

الاول : انه فعل (صلی اللہ علیہ وسلم) لتشہدہ الطریقان ۔ الثانی : لیشہدہ الانس والجن من سکن
 الطریق ۔ الثالث : لیسوی بینہما فی مرتبۃ النفل بمرورہ ۔ الرابع : لان طریقہ الی المعمل کانت علی
 الیمین ، فلورجع منہا لرجع علی جہۃ الشمال فرجع من غیرہا ۔ الخامس : لاظہار شعائر الاسلام فیہا ۔
 السادس : لاظہار ذکر اللہ تعالیٰ ۔ السابع : لیفیظ المنافقین والیہود ۔ الثامن : لیرہبہم بکثرۃ من معہ ۔
 التاسع : للمخدر من کید الطائفتین او من احداہما ۔ العاشر : لیم اہل الطریقین بالسردوب ۔
 الحادی عشر : لیتبرکوا بمرورہ وبرکیتہ ۔ الثاني عشر : لیقتنی حاجۃ من یتحتاج الیہا من نحو صدقۃ او استرشاد
 الی شئ او استشفاع ونحو ذلک ۔ الثالث عشر : لیمیب من یتفتی فی امر دینیہ ۔ الرابع عشر : لیسلم علیہم
 فیحصل لہم اجر الرد ۔ الخامس عشر : لیزور اقاربہ الاحیاء والاموات ۔ السادس عشر : لیصل رحمہ ۔
 السابع عشر : لیتفاءل بتغیر الحال الی المغفرۃ وارضی ۔ الثامن عشر : لانه کان یتصدق فی ذلک فاذا رجع مدین
 معہ شئ فیرجع فی طریق اخری لئلا یرد من سألہ ۔ التاسع عشر : فعل ذلک لتخفیف الزحام ۔

بَابُ فِي الْأَكْلِ يَوْمَ الْفِطْرِ قَبْلَ الْخُرُوجِ

كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يخرج يوم الفطر حتى يطعم ولا يطعم يوم الاضحية حتى يصلي "جمہور کا مسلک اس حدیث کے مطابق یہی ہے کہ عید الفطر کے دن نماز عید سے پہلے کچھ کھانا مسنون ہے اور عید الاضحیٰ کے دن نماز عید پڑھنے تک امساک کرنا اور کچھ نہ کھانا مستحب ہے۔ پھر حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ یہ امساک ہر شخص کیلئے مسنون و مستحب ہو خواہ وہ

عشرین : لانه كان طريقه التي توجه منها البعدين التي يرجع فيها فارد تكثير الاجر بتكثير الخطى في الذباب .
قال القاضي عبد الوهاب المالكي اكثر دعاوى فارغة - المعارف (ج ۲ ص ۲۵۰) وردہ العینی (۲۰۶)
نقال : هذه كلها اختراعات جبره فلا تحتاج الى دليل ولا الى تصحيح وتضعيف .
واشار ابن القيم الى انه صلى الله عليه وسلم فعل ذلك لمصلحة ما ذكر من الاشارة المحتملة القريبة - (المعارف)
علامہ بنوری فرماتے ہیں : قال الرافضی : واجودا عندی وجوه ، منها الشهادة الطريقين ومنها الشهادة الانس والجن من سكان الطريق ، ومنها الشهادة الملائكة الواقفين في كل طريق ، ومنها لافظ شعائر الاسلام فيها ، ومنها لافظة المناققين او اليهود ، ومنها لافظ ذكر الله والله اعلم (المعارف ج ۲ ص ۲۵۰) مرتب
پھر حضرت کشمیری نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں " و هذا القدر من الامساك اُسْمِيه ايساً بسوم " معارف بسنن
(ج ۲ ص ۲۵۱) - یعنی یہ تھوڑے سے وقت کا امساک بھی مستقل روزہ کے درجہ میں ہے اور حضرت حفصہؓ سے جو روایت مروی ہے " اربع لم يكن يدعها النبي صلى الله عليه وسلم صيام عاشوراء والعشرة (اي صيام عشر ذي الحجة) سنن نسائي (ج ۱ ص ۲۲۸) موم ثلثة ايام من الشهر اس میں دس روزے جیسی نہیں گے جب کہ ذی الحجہ کی دسویں تاریخ کو بھی روزہ رکھا جائے اور اس تاریخ میں باقاعدہ صبح صادق سے مغرب تک کا روزہ رکھنا بالاتفاق ممنوع ہے اب اگر دسویں تاریخ کے نماز عید تک کے امساک کو مستقل روزہ کے درجہ میں شمار کیا جائے تو دس کا عدد مکمل ہو جائے گا ورنہ نہیں۔

نیز حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے " ما من ايام احب الى الله ان تعبد له فيها من عشر ذي الحجة يعدل صيام كل يوم منها صيام سنة الم ترطوي (ج ۱ ص ۱۲۲) باب ما جاز في ايام العشر اس میں صيام كل يوم " پر جیسی عمل ہو سکتا ہے جبکہ دسویں تاریخ کے مذکورہ امساک کو صوم مسترار دیا جائے۔

عہ شرح باب از مرتب

والله اعلم ۱۲ مرتب غفر عنه

قربانی کر رہا ہو یا نہ کر رہا ہو اور یہی صبح ہے، جبکہ معنی ابن قدامہ میں امام احمد کا قول نقل کیا گیا ہے کہ ”والاضحیٰ لایأکل فیہ حتی یرجع اذا کان لہ ذبح لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یأکل من ذبیحتہ واذالمیکن ذبح لمدیال ان یأکل“^۱ پھر عید الاضحیٰ کے دن نماز اور قربانی سے قبل کچھ نہ کھانے کا جو استعجاب ہے اس کی حکمت بظاہر یہی معلوم ہوتی ہے کہ اس دن (جو اللہ تعالیٰ کی جانب سے دعوت عام کا دن ہے)، سب سے پہلے قربانی ہی کا گوشت تناول کیا جائے گویا ایک طرح سے اللہ کی ضیافت میں شرکت مقصود ہے۔

پھر عید الاضحیٰ کے مقابلہ میں عید الفطر میں علی الصبح نماز سے پہلے ہی کچھ کھالینا غالباً اس لئے مستحب ہے کہ جس اللہ کے حکم سے رمضان کے پورے مہینے دن میں کھانا پینا بالکل بند رہا آج جب اس کی طرف سے دن میں کھانے پینے کا اذن ملا اور اسی میں اس کی رضا اور خوشنودی معلوم ہوئی تو طالب و محتاج بندہ کی طرح صبح ہی صبح اس کی نعمتوں سے لذت اندوز ہونے لگے بندگی کا مقام اور عبدیت کی شان یہی ہے۔ واللہ اعلم
(از مرتب عفا اللہ عنہ)



۱۔ کما نقل فی ”المعارف“ (ج ۴ ص ۴۵۱) عن الدر المنثور ۱۲م

۲۔ کذا فی ”المعارف“ (ج ۴ ص ۴۵۱) ۱۲م

۳۔ دیکھئے ”معارف الحدیث“ (ج ۳ ص ۴۰۶ و ۴۰۷) ۱۲م

اَبْوَابُ السَّفَرِ

بَابُ التَّقْصِيرِ فِي السَّفَرِ

عن ابن عمرؓ قال سافرت مع النبي صلى الله عليه وسلم والى بكة وعمرو
عثمان فكانوا يصلون الظهر العصر كعتين كعتين لا يصلون قبلها ولا بعدها
سفر میں "قص" (رباعی نمازوں کا نصف ہو جاتا) کی مشروعیت پر اجماع ہے البتہ اس میں اختلاف
ہے کہ قصر واجب ہے یا جائز؟

حقیقہ کے نزدیک قصر عزیمت یعنی واجب ہے۔ لہذا اس کو چھوڑ کر اتمام جائز نہیں۔ امام
مالکؒ اور امام احمدؒ کی بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے جبکہ ان کی دوسری روایت
میں قصر کو افضل قرار دیا گیا ہے۔ اس کے برعکس امام شافعیؒ کے نزدیک قصر رخصت ہے اور اتمام نہ صرف جائز بلکہ افضل ہے۔
دلائل شوافع | امام شافعیؒ کا استدلال قرآن کریم کی اس آیت
سے ہے "وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ

فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ" اس میں "لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ"
کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ قصر کرنے میں کوئی حرج نہیں اور یہ الفاظ مباح کے لئے استعمال
ہوتے ہیں نہ کہ واجب کیلئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نفی جناح ایک ایسی تعبیر ہے جو واجب پر بھی صادق آتی ہے اور یہ
ایسے ہی ہے جیسے کہ سعی کے بارے میں فرمایا گیا "فَنَحْنُ حَجَّ الْبَيْتِ أَوْ أَعْمَرْنَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ"

لے فی مذہب الشافعی تفصیل فالقصر افضل فی مواضع والایتمام فی مواضع، انظر شرح المہذب،
(ج ۲ ص ۳۲۵) کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۴۵۲) ۱۲ مرتب عنی عنہ

لے سورۃ نسا جزمہ ۵ رقم الآیۃ ۱۰۱ ، ۴ مرتب

لے سورۃ بقرہ جزمہ ۲ رقم الآیۃ ۱۵۸ ، ۴ مرتب

أَنْ يَتَخَوَّفَ بِهِمَا ۖ حالانکہ سعی باتفاق واجب ہے۔

آیت مذکورہ سے شافعیہ کے استدلال کا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ درحقیقت یہ آیت قصر فی السفر سے متعلق نہیں بلکہ صلوٰۃ الخوف سے متعلق ہے اور اسی کے بارے میں نازل ہوئی ہو گویا اس آیت میں قصر سے مراد قصر فی الکیفیت ہے نہ کہ قصر فی الکمیت جس کی دلیل یہ ہے کہ اس میں آگے ”إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا“ کی قید لگی ہوئی ہے حالانکہ قصر فی السفر کسی کے نزدیک بھی حالت خوف کے ساتھ مشروط نہیں، اس صورت میں ”لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ“ اپنے حقیقی معنی پر محمول ہوگا اور اس سے اباحت ہی کے معنی مراد ہوں گے حافظ ابن جریر اور حافظ ابن کثیر نے اسی تفسیر کو اختیار کیا ہے اور حضرت مجاہد اور بعض دوسرے تابعین سے بھی یہی تفسیر منقول ہے، حنفیہ میں سے صاحب بدائع نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے۔

البتہ اس تفسیر پر صحیح مسلم کی ایک حدیث سے اشکال ہو سکتا ہے جو حضرت یعلیٰ بن امیہ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں ”قَالَ قُلْتُ لِعَمْرِ بْنِ الْخَطَّابِ ”لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا“ فَقَدْ أَمِنَ النَّاسُ، فَقَالَ عَجِبْتُ مِمَّا عَجِبْتُ مِنْهُ، فَسَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ مَدَقَّةٌ تَصَدَّقُ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَأَقْبِلُوا صِدْقَتَهُ“ اس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس آیت کو صلوٰۃ السفر سے متعلق قرار دیا ہے نہ کہ صلوٰۃ الخوف سے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل قصر صلوٰۃ کی اجازت اس آیت کے نزول سے پہلے ہی اسکی تفسیر میں چھریا گیا تھا تو حضرت عمرؓ کے ذہن میں یہ شبہ پیدا ہوا کہ شاید اس آیت نے

۱۔ حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہ فرماتے ہیں ”قصر واجب ہے اور قرآن میں جو اس طرح فرمایا کہ تم کو گناہ نہ ہوگا جس سے شبہ ہوتا ہے کہ نہ کرنا بھی جائز ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ پوری نماز کی جگہ نصف پڑھنے میں ظاہراً دوسرا گناہ کا ہوتا تھا اس لئے اس کی نفی فرمادی، سو یہ منافی وجوب کے نہیں جو دوسری دلیل سے ثابت ہے، بیان القرآن ۱۲ مرتبہ عنی عند

بہ تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۴۶۱) ۱۲ ۱۳ (ج ۱ ص ۲۴۱) کتاب صلاۃ المسافرین وقصر ۱۲

۱۴ دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۴۶۱ و ۴۶۲) ۱۲

قصر صلوٰۃ کی عمومی اجازت کو منسوخ کر کے اسے صلوٰۃ خوف کے ساتھ مشروط کر دیا ہے، اس بار پر انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا۔ آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا ”صدقۃ صدق اللہ بھا علیکم فاقبلوا صدقتہ“ جس کا حاصل یہ ہے کہ قصر سفر، اللہ تعالیٰ کی طرف سے تم پر ایک صدقہ تھا جو اب بھی جاری ہے اور اس آیت نے اس کو منسوخ نہیں کیا کیونکہ یہ آیت قصر سفر کے بارے میں نہیں بلکہ سلاۃ الخوف کے بارے میں ہے۔

شافعیہ کا دوسرا استدلال سنن نسائی میں حضرت عائشہ صدیقہؓ کی ایک روایت سے ہے، ”انھا اعترفت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من المدينة الى مكة حتى اذا قدمت مكة قالت يا رسول الله! بأبي أنت وأُمِّي قصرت وانتم وافطرت وصمت قال أحسنت يا عائشة وصاعاب علي“ اس سے معلوم ہوا کہ سفر میں اتمام جائز بلکہ بہتر ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس روایت میں علامہ بن زبیر متکلم فیہ ہے، دوسرے یہ حدیث مضطرب ہے کما قال المارئي، تیسرے حافظ زیلعیؒ نے اس حدیث کے متن کو منکر قرار دیا ہے اور صحیحین کے حوالہ سے حضرت انسؓ کی روایت نقل کی ہے ”حجج البني صلی اللہ علیہ وسلم

۱۔ (ج ۱ ص ۲۱۳) کتاب تغییر الصلوٰۃ فی السفر باب المقام الذی یقصر بشلہ الصلوٰۃ، سنن کبریٰ البیہقی (ج ۲ ص ۱۴۲) باب من ترک القصر فی السفر غیر رغبة عن السنة ۱۲ مرتب

۲۔ (قال الزیلعیؒ) والعلامة بن زبیر قال فیہ ابن حبان: یروی عن الثقات ما لا یشبه حدیث الاثبات، فبطل الاحتجاج به، کذا قال فی کتاب الضعفاء، وذكره فی کتاب الثقات ایضاً فتناقض کلامہ فیہ۔ واللہ اعلم کذا فی نصب الرایہ (ج ۲ ص ۱۹۱) باب صلوٰۃ المسافر ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ ابوہریرہؓ فی ذیل السنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۳ ص ۱۴۲) باب من ترک القصر فی السفر غیر رغبة عن السنة ۱۲ مرتب ۴۔ (قال الزیلعیؒ) وذكر صاحب التنقیح ان هذا المتن منکر، فان البني صلی اللہ علیہ وسلم لم یحجروا فی رمضان، نصب الرایہ (ج ۲ ص ۱۹۱) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ درحقیقت صاحب تنقیح نے اسے منکر قرار دیا ہے، اور علامہ زیلعیؒ کا منیع بھی صاحب تنقیح کے قول کی تائید کر رہا ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

۵۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۳۹) ابواب العمرہ باب کم اعتمر البني صلی اللہ علیہ وسلم، وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۰۹) کتاب الحج باب بیان عدد عمر البني صلی اللہ علیہ وسلم وزمانہن شیخین نے یہ روایت الفاظ کے فرق کے ساتھ ذکر

حجة واحدة واعتمی اربع عمل کلہن فی ذی القعدة الا التي مع حجتہ، جس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی عمرہ رمضان میں نہیں کیا۔

بعض شافعیہ نے اس کی یہ توجیہ کی کہ یہ فتح مکہ کا واقعہ ہو سکتا ہے کہ فتح مکہ رمضان میں ہوئی لیکن یہ توجیہ اس لئے درست نہیں ہو سکتی کیونکہ فتح مکہ کے سفر میں حضرت عائشہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نہیں تھیں بلکہ ازواج مطہرات میں سے حضرت ام سلمہؓ اور حضرت زینبؓ آپ کے ہمراہ تھیں لہذا یہ روایت معلول ہے اور تاریخی اعتبار سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی سفر منطبق نہیں ہوتی لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔

اور اگر بالفرض اس حدیث کو درست قرار دے کر یہ مانا جائے کہ فتح مکہ کے موقع پر حضرت عائشہؓ بھی ساتھ تھیں تو اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس سفر میں پندرہ دن یا اس سے زائد مکہ میں مقیم رہے، اس وقت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اقامت کی نیت نہیں فرمائی تھی لیکن ممکن ہے کہ حضرت عائشہؓ یہ سمجھی ہوں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک طویل مدت مکہ میں قیام فرمائیں گے، اس بنا پر انہوں نے بھی اتمام پر عمل کیا ہو اور روزے رکھے ہوں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی حیثیت سے حضرت عائشہؓ کی تحسین فرمائی ہو۔

شافعیہ کا تیسرا استدلال سنن دارقطنی میں حضرت عائشہؓ ہی کی ایک دوسری روایت سے ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقصر فی السفر ویتم ویفطر ویصوم"

۱۰ چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غزا غزوة الفتح فی رمضان" صحیح بخاری (ج ۲ ص ۶۱۲) کتاب المغازی باب غزوة الفتح فی رمضان ۱۲ مرتب

۱۱ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۷۴) قبیل "باب الصلاة فی الکعبة ۱۲ مرتب

۱۲ معارف السنن (ج ۲ ص ۲۶۰، بحوالہ "المواہب") علامہ کاندھلویؒ نے حضرت ام سلمہؓ اور حضرت میمونہؓ کے نام ذکر کئے ہیں، سیرت المصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) (ج ۳ ص ۱۳) "غزوة الفتح

الاعظم" مدینہ منورہ سے روانگی ۱۲ مرتب

۱۳ اقام بمکہ خمسۃ عشر اوسبعة عشر اوشمانية عشر یوما علی اختلاف الروایات، کذا فی المعارف (ج ۲ ص ۲۶۰) ۱۴

۱۵ لانه کان یرید ان یخرج الی حنین ۱۲ مرتب

۱۶ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۸۹ رقم ۴۴) کتاب الصیام، باب القبلة للصائم ۱۲ مرتب غفر عنہ

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ نے مکہ مکرمہ میں گھر بنا لیا تھا اور ان کا اجتہاد یہ تھا کہ جس شہر میں انسان گھر بنالے اس شہر میں اتمام واجب ہے۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ حضرت عثمانؓ کے اتمام کی وجہ یہ تھی کہ وہاں حج کے موقع پر اعراب کا اجتماع ہوتا تھا اور اگر آپ وہاں پر قصر کرتے تو اس بات کا خطرہ تھا کہ اعراب یوں سمجھیں گے کہ پوری نماز ہی دو رکعتیں ہیں لہذا آپؓ نے ان کی تسلیم کی غرض سے اقامت کی نیت کر کے اتمام کو مناسب سمجھا ہے۔

صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے منسرماتی ہیں: **دلائل احناف** ① "الصلوة اول ما فرضت ركعتان فأقرت صلوة السفر"

۱۔ عن ابراہیم قال: ان عثمان صلی الربیع لانه اتخذ (ای مکہ) وطراً، سنن ابی داؤد (ج ۱، ص ۲۷۰) کتاب المناسک، باب الصلوة بمنی۔ نیز عبد الرحمن بن ابی ذیاب منسرماتے ہیں: "ان عثمان بن عفان صلی بمنی الربیع رکعات فانکرہ الناس علیہ فقال یا ایہ الناس! انی تأملت بمکہ منذ قدمت وانی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من تأهل ببلد فلیعسل صلوة المقیم، رواہ احمد علامہ بیہقیؒ نے مجمع الزوائد (ج ۲، ص ۱۵۶)، باب فین سافر فتاہل فی بلد، میں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد اس پر سکوت کیا ہے لیکن یہی روایت انہوں نے الفاظ کے تشرق کے ساتھ مسند ابویعلیٰ کے حوالہ سے بھی ذکر کی ہے لیکن اس پر عکرمہ بن ابراہیم کے ضعف کا اعتراض کیا ہے اگر اس روایت کی صحت ثابت ہو جائے تو حضرت عثمانؓ کا مسلک حدیث مرفوعہ سے ثابت ہو جائے گا لیکن حافظ ابن حجرؒ نے مسند احمد اور بیہقی کے حوالہ سے اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے "فہذا الحدیث لا یصح لانه منقطع و فی رواۃ من لا یتحج بہ" اب اگر حافظ کے قول کو درست تسلیم کیا جائے تو یہ ماننا ہو گا کہ حضرت عثمانؓ کا اتمام ان کا اپنا اجتہاد تھا پھر وہ اجتہاد کیا تھا اس کے بارے میں متعدد اقوال ہیں جن کی تفصیل فتح الباری (ج ۲، ص ۴۷۰ و ۴۷۱)، باب یقصر اذا خرج من موضع، میں دیکھی جاسکتی ہے ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۲۔ فتح الباری (ج ۲، ص ۴۷۱) ۱۳ م

۳۔ بخاری (ج ۱، ص ۱۱۳۸) ابواب تعقیر الصلوة، باب یقصر اذا خرج من موضع، صحیح مسلم (ج ۱، ص ۲۲۱)

کتاب صلوة المسافرین وقصرہا ۱۲ مرتب عنی عنہ

وَأَمَّت صَلَاةَ الْحَضَرِ (اللفظ للبھاری) اور مسلم کی روایت میں ”وَزَيْدٌ فِي صَلَاةِ الْحَضَرِ“ کے الفاظ مروی ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ سفر میں دو رکعتیں تخفیف کی بنا پر نہیں ہیں بلکہ اپنے فریضہِ اصلیہ پر برقرار ہیں لہذا وہ عزیمت ہیں نہ کہ رخصت۔

(۲) سنن نسائی میں حضرت عمرؓ سے مروی ہے ”صَلَاةُ الْجُمُعَةِ رَكْعَتَانِ وَالْفِطْرِ رَكْعَتَانِ وَالنَّحْرِ رَكْعَتَانِ وَالسَّفَرِ رَكْعَتَانِ تَمَامٌ غَيْرُ قِصَرٍ عَلَى لِسَانِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“

(۳) نسائی ہی میں ابن عباسؓ سے مروی ہے ”قَالَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ الصَّلَاةَ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّكُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْحَضَرِ أَرْبَعًا وَفِي السَّفَرِ رَكْعَتَيْنِ أَمْ“
(۴) حضرت عمرؓ کی وہ حدیث پیچھے گزر چکی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ”مَدَقَّةٌ تَصَدَّقُ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَا قَبِلُوا مَدَقَّتَهُ“

(۵) موری سے روایت ہے فرماتے ہیں ”سَأَلْتُ ابْنَ عُمَرَ عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّفَرِ فَقَالَ: رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ، مَنْ خَالَفَ السَّنَةَ كَفَرَ“
(۶) جہور صحابہؓ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے۔
وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أَعْلَمُ

۱۔ اسی مفہوم کی ایک روایت حضرت سائب بن یزید کسندی سے بھی مروی ہے جس کے بارے میں علامہ شامی فرماتے ہیں ”رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ رجال الصمیم“، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۵۵) باب صلوة السفر ۱۲
۲۔ (ج ۱ ص ۲۱۱) کتاب تقصیر الصلوة فی السفر ۱۲ مرتب
۳۔ (ج ۱ ص ۲۱۲) کتاب تقصیر الصلوة فی السفر ۱۲ مرتب
۴۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۱) کتاب صلاة المسافرين وقصرها ۱۲ مرتب
۵۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ رجال الصمیم، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۵۴ و ۱۵۵) باب صلوة السفر
نیز طحاوی (ج ۱ ص ۲۰۵، باب صلاة المسافر) میں حضرت صفوان بن محرز سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت عمرؓ سے صلاة فی السفر کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے فرمایا ”أَشْخِي إِنْ تَكْذِبُ عَلَى رَكْعَتَانِ مَنْ خَالَفَ السَّنَةَ كَفَرَ“ رشید اشرف
۶۔ ان حضرات سے متعلق روایات کیلئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۲۰۲ تا ۲۰۸) باب صلاة المسافرين ۱۲ مرتب

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَمْ تَقْصِرُ الصَّلَاةَ

امام ترمذی نے اس باب میں ”کم“ کی تمیز ذکر نہیں کی، چنانچہ یہ تمیز ”کم“ مسافت بھی ہو سکتی ہے اور ”کم“ مدّ بھی، اور یہ دونوں مسئلے مختلف فیہ ہیں۔

مسافت قصر کی تحقیق اقصر کتنی مسافت میں جائز ہوتا ہے؟ اس میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ کم از کم تین مراحل کا سفر موجب قصر ہوتا ہے اور ائمہ ثلاثہؒ سولہ فرسخ کی مقدار کو موجب قصر قرار دیا ہے۔ اور یہ دونوں اقوال متقارب ہیں کیونکہ سولہ فرسخ کے اڑتالیس میل بنتے ہیں۔

اہل ظاہر کے نزدیک سفر کی کوئی مقدار مقرر نہیں بلکہ قصر کے لئے مطلق سفر کا پایا جانا کافی ہے (عن دیاؤد مطلق السفر و قدس باللیل، معارف ج ۴ ص ۴۷۳) پھر بعض اہل ظاہر نے صرف تین میل مقدار مقرر کی ہے، غالباً ان کا استدلال حضرت انسؓ کی روایت سے ہے ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج مسيرة ثلاثة اميال او ثلاثة فراسخ (شعبۃ شمس) یصلی رکعتین“ لیکن جہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ نہیں کہ صرف تین میل کے سفر میں قصر فرمالتے تھے بلکہ مطلب یہ ہے کہ سفر تو تین

-
- ۱۔ اما اقوال مشایخ الحنفیۃ فیہا کثیرۃ ذکر صاحب البحر منہا خمسۃ عشر فرسخاً ومنہا ثمانیۃ عشر فرسخاً وقول آخر فی الحدۃ وفتح القدر والحایۃ احد عشر و فرسخاً کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۴۷۳) ۱۲ مرتب
- ۲۔ مراحل مرحلہ کی جمع ہے، ایک دن کی مسافت۔ کنایہ تحت فتح القدر (ج ۲ ص ۵) ۱۳ مرتب
- ۳۔ والفرسخ ثلاثۃ امیال باللیل الہاشمی، معارف السنن (ج ۴ ص ۴۷۳) بحوالہ شرح المہذب ۱۴ م
- ۴۔ وقال شیخنا العثماني فی فتح الملہم ما ملخص: اقوال السلف بقدر ما المشترك تدل علی انہم لم یرضوا باطلاق الظاہریۃ بل ہم کالمجموعین علی انہم لا بد للسفر من تحدید حتی حدہ ابن حزم بمیل مع شدۃ جمودہ علی ظاہریۃہ وکنہم لم یجدوا فی ذلک نصاً صریحاً ومع ذلک رأینا انہ صلی اللہ علیہ وسلم قدر ثلاثۃ ايام ویالیہا لمسح المسافر علی خفیہہ وما اعمل لامرأۃ تؤمن باللہ و الیوم الآخر ان تسافر بذہ المدة الا ومعہا ذو محرم لہا فظہر ان لہذہ المدة دخل فی تقدیر السفر الشرعی فاخترہ
- الحنفیۃ ۱۵ ملخصاً من فتح الملہم ج ۲ ص ۲۵۳ کتاب صلوة المسافرین وقصر ۱۲ اناسناذ محترم
- ۱۶ فتح الباری (ج ۲ ص ۴۶۷) باب فی کم یقصر الصلوة ۱۷ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۰) باب متى یقصر المسافر ۱۸ م

میل سے زیادہ کا ہوتا تھا لیکن آپ تین میل یا تین فرسخ ہی کے فاصلہ پر قصر پڑھنا شروع کرتے تھے۔ بہر حال اس باب میں کوئی صریح حدیث مرفوعہ موجود نہیں البتہ جمہور کے حق میں صحابہ کرامؓ کے آثار میں (راجع التعلیق الممجّد) (ص ۱۲۷ حاشیہ ۵) باب المسافر یدخل المصر أو غيره متى يتم الصلاة ففيه تفصيل المسئلة)

مدت قصر | دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کتنے دن اقامت کی نیت قصر کو باطل کر دیتی ہے۔ حضرت ربیعۃ الراسؓ کے نزدیک ایک دن ایک رات کی اقامت کی نیت سے آدمی مقیم ہو جاتا ہے۔ امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک چار دن سے زائد اقامت کی نیت ہو تو قصر جائز نہیں، امام اوزاعیؒ کے نزدیک بارہ دن اقامت

۱۔ مثلاً عن سالم بن ابن عمر خرج الى ارض له بذات النصب فقصر وهي ستة عشر فرسخاً (۴۸ میل) مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۴۷۵) فی مسیرة کم یقصر الصلوة ، وعن علی بن ربیعۃ الوالی قال : سألت عبد اللہ بن عمرؓ الى کم تقصر الصلوة فقال أتعرف السويداء ، قال قلت لا ولكنی قد سمعت بہا ، قال ہی ثلاث لیال فوصلد فاذا خرجت اليہا قصرنا الصلوة ۔ (قال النیموی) رواد محمد بن الحسن فی الآثار و سنادہ صحیح ، آثار السنن (ص ۲۱۴) باب ما استدل بہ علی ان مسافة القصر ثلاثة ايام ۔

والی ثلاثة ايام ذهب عثمان بن عفان وابن مسعود وسويد بن غفلة وحذيفة بن اليمان والشعبي و النخعي وسعيد بن جبیر ومحمد بن سيرين وابوقلابة والثوري وابن جبري وشريك بن عبد الله وهو رواية عن عبد الله بن عمر ، كذا في المعارف (ج ۴ ص ۴۷۳) نقلًا عن العمدة ۱۲ مرتب عنی عنہ

۲۔ واقل منه ما قاله سعيد بن جبیر اذا وضعت رجلک بارض قوم فاتم ، كذا في المعارف (ج ۴ ص ۴۷۴) ۱۲ مرتب

۳۔ یہ چار دن یوم دخول اور یوم خسروج کے علاوہ ہوں گے ، معارف (ج ۴ ص ۴۷۴) ۱۲ م

۴۔ وفی یومی الدخول والخروج بعض تفصیل عنہ ، المعارف (ج ۴ ص ۴۷۴) ۱۲ م

۵۔ ومنہب احمد ان یئوی اکثر من احدى وعشرين صلاة ، كما فی المغنی (حوالہ بالا) اور اکیس نمازوں کی مجموعی مدت چار دن سے کچھ زائد ہوتی ہے ۔ ۱۲ مرتب

۶۔ ان کا استدلال بھی حضرت ابن عمرؓ کے اثر سے ہے ”اذا اجعت ان تقیم اثنتی عشرة لیلة فاتم الصلوة “ ۔

مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۵۳۲ رقم ۴۳۴۲) باب الرجل یخرج فی وقت الصلوة ۱۲ مرتب

کی نیت قصر کو باطل کر دیتی ہے (کما بین الترمذی فی الباب) امام اسحاقؒ کے نزدیک انیس دن کی مدت کا اعتبار ہے۔ مدت کے سلسلہ میں سب سے زیادہ وسعت حضرت حسن بصریؒ کے مسلک میں ہے، ان کے نزدیک آدمی جب تک وطن اصلی واپس نہ پہنچ جائے وہ قصر کر سکتا ہے خواہ دوسرے مقامات پر کتنا ہی طویل قیام کیوں نہ ہو۔

اس باب سے میں امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ پندرہ دن سے کم مدت قصر ہے اور پندرہ دن یا اس سے زائد قیام کی نیت کرنے کی صورت میں اتمام ضروری ہوگا۔

اس مسئلہ میں بھی کوئی صریح حدیث مرفوعہ نہیں ہے البتہ آثار صحابہؓ ملتے ہیں حنفیہ کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا اثر ہے جسے امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں روایت کیا ہے ”أخبرنا أبو حنيفة محمد بن موسى بن مسلم عن مجاهد عن عبد الله بن عمر قال إذا كنت مسافراً فوطئت نفسك على إقامة خمسة عشر يوماً فأتيت الصلاة وإن كنت تدرى ناقص الصلاة“

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت سعید بن المسیبؒ کے اثر سے ہے وہ فرماتے ہیں ”إذا أقام أربعاً صلى أربعاً“ (ذکر الترمذی فی الباب)۔ یہی روایت امام طحاویؒ نے

ائمہ ان کے مسلک کا مدار حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت مرفوعہ پر ہے جو امام ترمذیؒ نے اسی باب میں تعلیف ذکر کی ہے ”انه أقام في بعض أسفاره تسع عشرة يصلي ركعتين“ ۱۲ مرتب عفی عنہ

ائمہ ہو سکتا ہو کہ حضرت حسن بصریؒ کا استدلال حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت سے ہو۔ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا خرج من أهل أم يثرب إلى مكة حتى يرجع إليهم“ طحاوی (ج ۱ ص ۱۰۱) باب صلاة المسافر ۱۱ مرتب

ائمہ باب الصلاة في السفر (ص ۲۲) کذا فی بغیة اللعمی فی ذیل نصب الرایة (ج ۲ ص ۱۸۱) باب صلاة المسافر ۱۳ مرتب

ائمہ حضرت سعید بن المسیبؒ کا ایک اثر حنفیہ کے مسلک کے مطابق بھی مروا ہوا فرماتے ہیں ”إذا قدمت بلدك فاقمت خمسة عشر يوماً أو ثمانية عشر يوماً“ قال النعمان رواه محمد بن الحسن في النجج واسناده صحيح، آثار الحسن، (ص ۱۱۷) باب من قال إن المسافر يصير قیماً بنية إقامة خمسة عشر يوماً ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

حضرت ابن عمرؓ کے علاوہ حضرت ابن عباسؓ سے بھی نقل کی گئی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے دوسری روایت انیس دن کی ہے جسے امام ترمذیؒ نے تعلیقاً نقل کیا ہے، لیکن یہ روایت اول تو سنداً مزجوج ہے دوسرے اس حالت پر محمول ہے جبکہ اقامت کی نیت نہ کی گئی ہو۔ (اسی طرح وہ تمام روایات جن میں پندرہ دن سے زیادہ کی مدت مذکور ہے وہ بھی اسی پر محمول ہیں) اس کے علاوہ حضرت ابن عباسؓ کی پندرہ دن والی روایت حضرت ابن عمرؓ کی روایت (مذکورہ بالا) سے بھی مؤید ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّطَوُّعِ فِي السَّفَرِ

علامہ نوویؒ شرح مسلم میں لکھتے ہیں: "اتفق العلماء على استحباب النوافل المطلقة في السفر واختلفوا في استحباب النوافل الراتبة فتركها ابن عمر وأخرون واستحبها الشافعي وأصحابه والجمهور" یعنی عام نوافل مثلاً اشراق، چاشت،

۱۔ کما فی نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۱۸۴) باب صلاة المسافر، والبدایۃ فی تخریج احادیث البدایۃ (ج ۱ ص ۲۱۱ و ص ۲۱۲) باب صلاة المسافر۔ لیکن احقر کو ان دونوں حضرات کا یہ اشرطادی میں تلاش بسیار کے باوجود نہ مل سکا۔ مگر پھر امام ترمذیؒ نے یہی روایت آگے موصولاً بھی ذکر کی ہے ص ۱۲

۲۔ لیکن اسے سنداً مزجوج قرار دینا مشکل ہے اس لئے کہ خود امام ترمذیؒ نے اس روایت کو "حسن غریب صحیح" قرار دیا ہے، اس کے علاوہ یہ بخاری (ج ۱ ص ۱۴۷) باب: جارفی التقصیر وکم یقیم حتی یقصر میں بھی آئی ہے "قال اقام ایسی صلی اللہ علیہ وسلم تسعة عشر یقصر فخن اذا سافرنا تسعة عشر قصرنا وان زدنا اتمنا" ۱۲ مرتب غنی عنہ

۳۔ پچھلے حاشیہ میں بخاری کے حوالہ سے حضرت ابن عباسؓ کی جو روایت ذکر کی گئی اس کی روشنی میں یہ توجیہ حدیث کے صرف مرفوع حصہ بخاری ہو سکے گی اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ نے فخن اذا سافرنا تسعة عشر قصرنا وان زدنا اتمنا "کہہ کر اپنے مسک کی وضاحت کر دی ہے کہ ان کے نزدیک صرف انیس دن سے زائد دن کی اقامت کی نیت کا

اعتبار ہے ۱۲ مرتب غنی عنہ

۴۔ حضرت ابن عباسؓ کی اپنی تصریح کے بعد اس تائید میں قوت نہیں رہ جاتی ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۱ ص ۲۴۲) کتاب صلاة المسافرين وقصرها ص ۳

۶۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ نے علامہ نوویؒ ہی کے حوالہ سے اس مسئلہ (متنفل فی السفر) میں تین قول نقل کئے ہیں: بدیع

اذا بین اور تہجد وغیرہ مسافر کیلئے سفر میں پڑھنا سب کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے البتہ سنن مؤکدہ جن کو رواتب بھی کہتے ہیں ان کے بارے میں اختلاف ہے ایک جماعت جن میں حضرت ابن عمرؓ بھی شامل ہیں ان کے ترک کی قائل ہے جبکہ امام شافعیؒ اور جمہور ائمہ و علماء ان کے پڑھنے اور استحباب کے قائل ہیں، حنفیہ کے نزدیک بھی اگر گنجائش ہو تو سنن رواتب کے ادا کرنے میں نفیست ہے اور ترک کر دینے میں کوئی حرج نہیں اس لئے کہ حالت سفر میں سنن رواتب کی اکریت ختم ہو جاتی ہے البتہ سنت فجر اس سے مستثنیٰ ہے اور سفر میں بھی اس کی اکریت باقی رہتی ہے لہذا اس کی ادائیگی کا اہتمام کرنا چاہئے حضرت ابو ہریرہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل فرماتے ہیں "لا تشد عوهما (ای رکعتی الفجر) وان طردتکم الخیل" اور خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سفر میں فجر کی سنتیں پڑھنا ثابت ہے امام بخاری فرماتے ہیں "ورکع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی السفر رکعتی الفجر" چنانچہ مسلم شریف میں حضرت ابوقتاہ کی ایک طویل

(۱) المنع مطلقاً (۲) الجواز مطلقاً (۳) الفرق بین الرواتب والمطلقة وہو مذہب ابن عمرؓ

اس کے بعد حافظ نے دو قول اور نقل کئے ہیں :-

(۴) الفرق بین المسیل والنہار فی المطلقة (۵) الفرق بین ما قبلہا وما بعدہا — یعنی رواتب قبیریہ کا جواز اور بعدیہ کا عدم جواز — لان التطوع قبلہا لا یظن انہ منہا ، لانہ ینفصل عنہا بالاقامۃ وانتظار الامام غالباً ونحو ذلک بخلاف ما بعدہ فانہ فی الغالب یقین بہ قصدین انہ منہا — دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۴۷۶) باب من تطوع فی السفر فی غیرہ الصلاۃ

ایک قول علامہ ہندوانی کا بھی ہے جسے علامہ عینیؒ نے نقل کیا ہو (۶) الفعل افضل فی حال النزول والترك فی حال السیر — دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۷ ص ۱۲۴) باب من لم تطوع فی السفر بر الصلوۃ وقبلہا ۱۲ مرتب عنہما الشرح لہ دیکھئے اعلام السنن (ج ۷ ص ۲۸۹) باب التطوع فی السفر ۱۲ م

۱۳ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۹) باب فی تخفیفہا (ای رکعتی الفجر) ۱۲ م کہ دلالۃ الحدیث علی تأکد سنتہ الفجر فی السفر (وغیرہ) ظاہرۃ فان طرد الخیل اکثر ما یكون فی السفر دون غیرہ کذا قال صاحب اعلام السنن (ج ۷ ص ۱۹۲) باب التطوع فی السفر ۱۲ مرتب

۱۴ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۹) باب من تطوع فی السفر فی غیرہ الصلوات وقبلہا ۱۲ م

۱۵ (ج ۱ ص ۲۳۹) باب قضاء الصلاۃ الفائتۃ واستحباب تعجیل قضاہا ۱۲ م

حدیث میں مروی ہے وہ سفر کے دوران آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز فجر کے قضا ہونے کا واقعہ نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”ثم اذن بلال بالصلاة فصلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکعتین ثم صلی الغداة فصنع كما كان يصنع كل يوم“ پھر بعض نے سنن فجر کے ساتھ مغرب کی سنن بعدیہ کو بھی ضروری قرار دیا ہے۔

واضح ہے کہ تطوع فی السفر کے بارے میں مذکورہ اختلاف روایات کے اختلاف سے پیدا ہوا ہے خود حضرت ابن عمرؓ کی روایات باہم متعارض ہیں۔ ایک روایت میں ان سے مروی ہے ”صحبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فكان لا یزید فی السفر علی رکعتین و ابابکر وعمر وعثمان كذلك“ اسی طرح انہی سے مروی ہے ”صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم الظهر فی السفر رکعتین وبعدھا رکعتین (کما فی الباب) نیز صلوٰۃ مغرب کے بارے میں بھی ابن عمرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل نقل کیا ہے ”والمغرب فی الحضر والسفر سواء لا ینقص فی حضر ولا سفر وھی وتر النهار وبعدھا رکعتین“ (کما فی الباب) نیز حفص بن عاصم بن عمر بن الخطابؓ فرماتے ہیں ”صحبت ابن عمرؓ فی طریق مکة قال فصلی لنا الظهر رکعتین ثم اقبل واقبلنا معه حتی جاء رجله وجلس وجلسنا معه نحانت منه التفاتة نحو حیث صلی فرأی ناساً قیاماً فقال ما یصنع هؤلاء؟ قلت یسبحون، قال لو کنت مسبحاً اتممت صلاتی،

۱۔ اعلاء السنن (ج ۷ ص ۲۸۸) ۲۔ ونقل العینی فی ”المعدة“ قال ہشام: رأیت محمداً کثیراً لا یتطوع فی السفر قبل الظهر والبعده ولا یدع رکعتی الفجر والمغرب وما رأیتہ یتطوع قبل العصر ولا قبل العشاء ویصلی العشاء ثم یوتر (ج ۷ ص ۱۴۴) باب من لم یتطوع فی السفر ببر الصلوٰۃ وقبلہا ۱۲ مرتب

۳۔ صحیح بخاری (واللفظ لہ ج ۱ ص ۱۱۴۹) باب من لم یتطوع فی السفر ببر الصلوات وقبلہا، وسنن ترمذی (ج ۱ ص ۹۷) ابواب السفر، باب التقصیر فی السفر ۱۲ مرتب

۴۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۲) کتاب صلاة المسافرين وقصرها ۱۲

۵۔ مراد ابن عمرؓ انہ لو کان مخیراً بین الاتمام وصلاة الراتبة لکان الاتمام احب الیہ لکنہ فہم من القصر التحقیق فلذلک کان لا یصلی الراتبة ولا یتیم۔ کذا فی مستح الباری (ج ۲ ص ۴۷۶) باب من لم یتطوع فی السفر ببر الصلوٰۃ ۱۲ مرتب

یا ابن اخی ! انی صحبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی السفر ولم یند علی رکعتین حتی قبض اللہ الہم اس کے بعد حضرت ابن عمرؓ نے بالترتیب خلفاء ثلاثہ کا عمل بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے مطابق نقل کیا اور پھر فرمایا ”وقد قال اللہ تعالیٰ : لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ“ یہ تو حضرت ابن عمرؓ کی روایات تھیں ان کے علاوہ اسی باب میں حضرت براء بن عازبؓ کی روایت مروی ہے ”صحبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثمانیۃ عشر سفر فمارأیتہ ترک الركعتین إذا ذاعت الشمس قبل الظهر : نہ بخاری میں ابن ابی لیلیٰ سے مروی ہے ”ما أخبرنا أحدناہ رأی النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی الفی غیر أم مانی ذکر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم فتح مکة اغتسل فی بیئہا فصلی ثمانی رکعات الہم ان تمام روایات میں سے بظاہر بعض بعض سے متعارض محسوس ہوتی ہیں اب اگر حقیقہ و جمہور کی بیان کردہ مذکورہ بالا تفصیل کو لیا جائے اور کہا جائے کہ ”سفر میں نوافل مطلقہ اور سنن رواتب دونوں کی اجازت ہے لیکن سوائے سنن فجر کے سنن رواتب کے مؤکدہ ہونے کی حیثیت سفر میں باقی نہیں رہتی اور گنجائش کی صورت میں ان کے ادا کرنے کی فضیلت ہے“ تو تمام روایات متعارضہ اپنے اپنے محل پر منطبق ہو جاتی ہیں فلیتأمل واللہ اعلم۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَاب مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ الْإِسْتِسْقَاءِ

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج بالناس یستقی فصلی بہم رکعتین، جہا بالقراءة فیہما : استسقار کے لفظی معنی ”طلب السقیا“ کے ہیں (یعنی بارش طلب کرنا)۔ صلوۃ الاستسقار کی مشروعیت پر اجماع ہے اور یہ حدیث اس کی سند ہے۔ امام ابو حنیفہؒ سے جو یہ منقول ہے کہ استسقار میں کوئی نماز مسنون نہیں اس کا مطلب عموماً صحیح سمجھا

۱۔ (ج ۱ ص ۱۳۹) باب من تعوی فی السفر فی غیر در الصلوات و قبلہا ۱۲ م
 ۲۔ او طلب السقی وہو الاروار (یعنی سیرابی)۔ اور شریعت کی اصطلاح میں اس کی تعریف یہ ہے ”طلب السقیا علی وجہ مخصوص من اللہ تعالیٰ لانزال الغیث علی العباد و دفع الجذب (تھو سالی) والقحط من البلاد“ کذا فی معارف النہدی (جلد ۱ ص ۱۸)
 ۳۔ صلوۃ الاستسقار اذا دام النقطاع المطر مع الحاجۃ الیہ ولا تن فیہا الجماعۃ عند ابی حنیفہ رضی اللہ عنہ بل یصلون وراثاً ان اجواء، والاستسقار عنہ نما ہو الرعار والاستفقار۔ وقال شیخ الاسلام یجوز لو صلوا بجماعۃ (باقی بر صفحہ آئندہ)

نہیں کیا دراصل ان کا مقصد یہ ہے کہ سنت استسقاء صرف نماز ہی کے ساتھ خاص نہیں بلکہ محض دعا و استغفار سے بھی یہ سنت ادا ہو جاتی ہے لقولہ تعالیٰ : " اَسْتَغْفِرُكَ وَارْتَبِكَمُ اِنَّكَ كَانَ غَفَّارًا قَبْلَ سَبَلِ السَّمَاءِ عَلَيْكُمْ قَدْ رَزَا "۔

اور صرف دعا و استغفار سے سنت استسقاء کا ادا ہو جانا ابو مروان سلمیٰ کی روایت سے ثابت ہے " قال خراجنا مع عمر بن الخطاب يستقی فمما زاد علی الاستغفار لهذا امام ابو حنیفہ کی مراد یہ نہیں ہے کہ سلاۃ استسقاء غیر مسنون ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ثبوت ناقابل انکار ہے۔

پھر نماز استسقاء کے طریقہ میں یہ اختلاف ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک نماز استسقاء عیدین کی طرح بارہ تکبیرات زوائد پر مشتمل ہوتی ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک اس میں تکبیرات زوائد نہیں ہیں بلکہ دوسری نمازوں کی طرح صرف ایک تکبیر تحریمہ ہے۔

کن لیس بستہ فہذا یفید ان الجماعۃ فیہا غیر مکروہۃ بخلاف الفعل المطلق ، غنیۃ المستملی المعروف بالکبیری (ص ۴۲۷) صلاۃ الاستسقاء ۱۲ مرتبہ غنی عنہ

تم اپنے پروردگار سے گناہ بخشو اور بیشک وہ بڑا بخشنے والا ہے کثرت سے تم پر بارش بھیجے گا، بیان القرآن سورۃ فوج (آیت ۲۸) معارف السنن (ج ۲ ص ۴۹۴) بحوالہ عمدۃ القاری، علامہ عینیؒ نے یہ روایت مصنف ابن ابی شیبہ کے حوالہ سے نقل کی ہے، دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲ ص ۲۵) باب الاستسقاء و خروج النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم للزم لیکن مصنف ابن ابی شیبہ کے حیدر آباد کن کے مطبوعہ نسخہ میں " فمما زاد علی الاستغفار کے بجائے " فمما زاد علی الاستسقاء کے الفاظ مروی ہیں، دیکھئے (ج ۲ ص ۴۷۴) من قال لا یصلی فی الاستسقاء، اب اگر " فمما زاد علی الاستسقاء کے الفاظ کو درست قرار دیا جائے تو اس روایت سے استدلال واضح نہ ہو سکے گا۔

البتہ مصنف ابن ابی شیبہ (حوالہ بالا) ہی میں حضرت شعبیؒ سے مروی ہے " ان عمر بن الخطاب حصرج یستقی فصعد المنبر فقال استغفروا ربکم انہ کان غفارا یرسل السمار علیکم مدرارا و میددکم بأموال و بنین و یجعل لکم جنات و یجعل لکم انہارا استغفروا ربکم انہ کان غفارا ثم نزل فقالوا یا امیر المؤمنین لو استسقیتم فقال لقد طلبتہ بمجادیح السمار لاتی لی تنزل بہا المطر۔ اس سے بھی امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے ۱۲ مرتبہ

تہ و ہر روایت عن احمد و ہر قول ابن المسیب و عمر بن عبد العزیز و کحول و ابن حریر، معارف السنن (ج ۲ ص ۴۹۹) ۱۲ تہ و ہر قول مالک و الثوری و الادزاعی و احمد و اسحاق و ابی ثور و ابی یوسف و محمد بن المشہور عنہ و غیر ہما من اصحاب

شافعیہ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت باب سے ہے جسے امام ترمذی نے آگے روایت کیا ہے اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں مروی ہے ”وصلی رکعتین کما کان یصلی فی العید“ لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ تشبیہ تکبیرات زوائد میں نہیں ہے بلکہ نماز کی تعداد رکعات، خروج الی المیدان اور اجتماع میں ہے کیونکہ اگر اس نماز میں تکبیرات زوائد ہوتیں تو صحابہ کرامؓ اس کی تصریح ضرور فرماتے۔

”وحوّل رداءہ“ چادر کو پلٹنا تاؤل کیلئے تھا کہ جس حالت میں آئے اس حالت میں واپس نہیں جائیں گے۔ پھر یہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک امام اور مقتدی دونوں کیلئے مسنون ہے جبکہ حنفیہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک اس کی مسنونیت صرف امام

لے چنانچہ ابن عساکر نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں حضرت ابن عباسؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز استسقاء کی کیفیت ذکر کی ہے ”فاستقبل القبلة فکبر وہ وصلی باصحابہ رکعتین جہر فیہا بالقراءة قرأ فی الاول اذا الشمس کورتہ والثانیة“ والضحی ”ثم قلب رداءہ لتقلب السنة ثم حمد اللہ عزوجل واثنی علیہ ثم رفع یدیه، فقال: اللهم فاحت بلادنا الیم“ کنز العمال (ج ۸ ص ۲۸۰ رقم ۱۹۳۲) صلاة الاستسقاء (الافعال) اور صاحب کنز العمال اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں ”درجہ ثقات“ اس روایت میں حضرت ابن عباسؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز استسقاء کی کیفیت بیان فرمائی ہے لیکن اس میں کہیں تکبیرات زوائد کا تذکرہ نہیں۔

نیز معجم طبرانی اوسط میں حضرت انسؓ سے مروی ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم استسقی فخطب قبل الصلاة واستقبل القبلة وحول رداءہ ثم نزل فصلی رکعتین لم یکر فیہا الا تکبیرة، نصب الراية (ج ۲ ص ۲۴۰ و ۲۴۱) باب الاستسقاء، یہ حدیث حنفیہ کے مسلک پر صریح ہے نیز اسی باب کے آخر میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”روی عن مالک بن انس انه قال: لا یکر فی صلاة الاستسقاء الا یکبر فی صلاة العیدین (ج ۱ ص ۱۰۰) ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ ۲ چنانچہ بعض روایات میں اس کی تصریح ہے، جعفر بن محمد اپنے والد سے نقل کرتے ہیں ”استسقی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وحول رداءہ لتحول القحط“ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۶۶ رقم ۲) کتاب الاستسقاء۔ اور ابن عساکرؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں یہ الفاظ مروی ہیں ”ثم قلب رداءہ لتقلب السنة (القحط) کنز العمال (ج ۸ ص ۲۸۰ رقم ۱۹۳۲) صلاة الاستسقاء (الافعال)۔ نیز طبرانی کی طوالات میں حضرت انسؓ کی حدیث میں یہ الفاظ مروی ہیں ”ولکن قلب رداءہ لکی یتقلب القحط الی الخصب“ نصب الراية (ج ۲ ص ۲۴۳) آخر باب الاستسقاء ۱۲ رشید اشرف کان اللہ وہو اللہ۔

کے حق میں ہے، یہی مسلک ہے حضرت سعید بن المسیبؓ، عروہ اور سفیان ثوریؓ کا، حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ روایات میں صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تحویل ردار کا ذکر آیا ہے اور یہ ایک غیر مدرك البقیاس عمل ہے لہذا اپنے مورد پر منحصر ہے گا اور مقتدی کو امام پر قیاس کرنا درست نہ ہو گا۔

۱۔ لیکن حافظ زلیحیؒ "نصب الراية" (ج ۲ ص ۲۴۳، باب الاستقار) میں فرماتے ہیں، "وقول المصنف رحمه الله: "ولا يقلب القوم ارجلهم لان النبي صلى الله عليه وسلم لم ينقل عنه انه امرهم بذلك" مشكل، لان عدم النقل ليس دليلاً على عدم الوقوع وايضاً فالقوم قد حولوا بحضرة عليه الصلاة والسلام ولم ينكر عليهم، وتقرير الشارع حكم كما دروني مسند احمد (ج ۴ ص ۴۱) في حديث عبد الله بن زيد انه عليه السلام حول رداره فقلبه ظهر البطن وتحول الناس معه" گویا حافظ زلیحیؒ اس روایت میں "تحول الناس معه" کے جملہ سے تحویل ردار کے عمل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ لوگوں کی شرکت کو ثابت کر رہے ہیں۔

لیکن علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ اعلاہ السنن (ج ۸ ص ۱۵۱، باب الاستقار بالدعاء وبالصلاة) میں فرماتے ہیں کہ "تحول الناس معه" کا مطلب یہ نہیں ہے کہ لوگوں نے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تحویل ردار کا عمل کیا اس لئے کہ "تحول" تحویل کے معنی میں نہیں بلکہ "انصراف" یعنی پھرنے کے معنی میں آتا ہے، لہذا حدیث میں تحویل ردار کے عمل میں شرکت نہیں بلکہ قبلہ کی طرف متوجہ ہونے میں شرکت مراد ہے اس لئے کہ عبد اللہ بن زید کی روایت کے الفاظ میں "رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين استسقى منا احوال الدعاء واكثر المسئلة، قال ثم تحول الى القبلة وحول رداره فقلبه ظهر البطن وتحول الناس معه" لیکن اس پر یہ اشکال ہو سکتا تھا کہ لوگ تو پہلے ہی قبلہ کی طرف متوجہ تھے تو جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ سے فارغ ہو کر لوگوں کی طرف سے منہ پھیر کر قبلہ کی طرف متوجہ ہوئے اس وقت انصراف الی القبلة میں لوگوں کی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شرکت کیسے ہوئی؟

اس اعتراض کا علامہ عثمانیؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ خطبہ سنتے وقت لوگ عموماً امام کی طرف اس طرح متوجہ ہوتے ہیں کہ ان میں سے بہت سے قبلہ سے پھر جاتے ہیں اب حدیث میں مراد یہ ہے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ سے فارغ ہو کر قبلہ کی طرف پھرے تو آپ کے ساتھ لوگ بھی صحیح طریقہ سے قبلہ کی طرف متوجہ ہو گئے۔ واللہ اعلم مزید تفصیل اعلاہ السنن میں دیکھی جاسکتی ہے ۱۲ مرتبہ عفی عنہ

۲۔ پھر تحویل ردار کی کیفیت علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم (ج ۲ ص ۴۴۱، کتاب صلاة الاستقار) میں "حلیہ" کے حوالہ سے نقل کی ہے "وقال محمد: يقلب الامام رداره اذا مضى صدر من الخطبة فان كان مربعاً جعل اعداه اسفله وان كان اسفله اعلاه وان كان مدوراً جعل اليمين على اليسر واليسر على اليمين وان كان قبار جعل البطانة خارجاً والنظارة داخلين" (ج ۲ ص ۴۴۱)

بَابُ فِي صَلَاةِ الْكُسُوفِ

کسوف کے لغوی معنی تغیر کے ہیں پھر عرفاً یہ لفظ سورج گرہن کے ساتھ خاص ہو گیا، اور خسوف چاند کے گرہن کو کہا جاتا ہے۔

یہاں چند مسائل بحث طلب ہیں :

پہلی بحث یہ ہے کہ بعض محدثین نے یہ اعتراض کیا ہے کہ کسوف شمس (اسی طرح خسوف قمر) کوئی غیر معمولی واقعہ نہیں ہے بلکہ ایک ایسا واقعہ ہے جو طبعی اسباب کے ماتحت رونما ہوتا ہے جیسے طلوع و غروب، اور اس کا ایک خاص حساب مقرر ہے چنانچہ سالوں پہلے بتایا جاسکتا ہے کہ فلاں وقت کسوف یا خسوف ہوگا، لہذا اس واقعہ کو خارق عادت قرار دے کر اس پر گہرانا اور نماز و استغفار کی طرف متوجہ ہونا کیا معنی رکھتا ہے ؟

اس کا جواب یہ ہے، اقول تو کسوف اور خسوف غماہ اسباب طبعیہ کے ماتحت ہوں باری تعالیٰ

تحويل رداری کی مزید تفصیل اور صورتیں عمدة القاری (ج ۷ ص ۲۵، باب الاستسقاء وخروج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الاستسقاء) میں دیکھی جاسکتی ہے۔

پھر تحويل رداری کس وقت کی جائے گی اس میں بھی تفصیل ہے، علامہ عینی فرماتے ہیں: ”و وقت التحويل عندنا عند معنی صدر الخطبة، وہ قال ابن الماجشون، وفيه رواية ابن العثائم بعد تمامها وقيل بين الخطبتين والمشهور عن مالك بعد تمامها وہ قال الشافعي، كذا في العمدة (ج ۷ ص ۲۵) باب الاستسقاء الخ۔“

پھر استسقاء کی بحث میں اور بھی متعدد مسائل پر کلام ہے مثلاً صلاة استسقاء سنت مؤکدہ ہی یا مستحب ؟ اس میں فتراءت سزا ہے یا جہراً ؟ خطبہ استسقاء نماز سے پہلے ہے یا بعد ؟ استسقاء کے موقع پر ہاتھ اٹھانے کا کیا طریقہ ہے ؟ وغیرہ، ان مسائل کی تفصیل کیلئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۷ ص ۲۴ تا ۶۱) الباب

الاستسقاء، معارف السنن (ج ۲ ص ۲۹۱ تا ۵۰۰)، اعلیٰ السنن (ج ۸ ص ۱۴۷ تا ۱۵۸) باب الاستسقاء بالدعاء وبالطلاة، والشمس فوق

الفرار و ثعلب و ادعی الجوهري انه هو الالفح، وقيل هو المتعين، وقيل: هو بالعكس، وقيل بالترادف في الاستسقاء

لانی اصل اللغة، وانظر للتفصيل ”لسان العرب“ وشرحي ایضاً العمدة والفتح۔ کذا فی معارف النورانی (ج ۵ ص ۱۱۲) م

کی قدر کاملہ کا منظر ہیں اس لئے اس کی عظمت و جلال کے اعتراف کیلئے نماز مشروع ہوئی۔

ثانیاً درحقیقت کسوف و خسوف اس وقت کی ایک ادنیٰ جھلک دکھلا دیتے ہیں جب تمام اجرام فلکیہ بے نور ہو جائیں گے، اس اعتبار سے یہ واقعات مذکور آخرت میں (لہذا ایسے مواقع پر رجوع الی اللہ ہی مناسب ہے) ثالثاً اللہ تعالیٰ کی طرف سے کچھ امتوں پر جتنے عذاب آئے ان کی شکل یہ ہوئی کہ بعض معمولی امور جو روزمرہ اسباب طبعیہ کے ماتحت ظاہر ہوتے رہتے ہیں اپنی معروف حد سے آگے بڑھ گئے تو عذاب کی شکل اختیار کر گئے مثلاً قوم نوح پر بارش اور قوم عاد پر آندھنی وغیرہ، اسی بنا پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں منقول ہے کہ جب تیز ہوائیں چلتیں تو آپ کا چہرہ متغیر ہو جاتا اس ڈر سے کہ کہیں یہ ہوائیں بڑھ کر عذاب کی صورت نہ اختیار کر لیں چنانچہ ایسے مواقع پر آپ بطور خاص دعا و استغفار میں مشغول ہو جاتے۔ اسی طرح یہ کسوف و خسوف بھی اگرچہ طبعی اسباب کے تحت رونما ہوتے ہیں لیکن اگر یہ اپنی معروف حد سے بڑھ جائیں تو عذاب بن سکتے ہیں خاص طور سے جدید سائنس کی تحقیق کے مطابق کسوف و خسوف کے لمحات انتہائی نازک ہوتے ہیں کیونکہ کسوف کے وقت چاند سورج اور زمین کے درمیان حائل ہو جاتا ہے تو سورج اور زمین دونوں اپنی کشش ثقل سے اسے اپنی طرف کھینچنے کی کوشش کرتے ہیں، ان لمحات میں خدا نخواستہ اگر کسی ایک جانب کی کشش غالب آجائے تو اجرام فلکیہ کا سارا نظام درہم برہم ہو جائے لہذا ایسے نازک وقت میں رجوع الی اللہ کے سوا چارہ نہیں۔

۱۔ کما فی قولہ تعالیٰ: فَتَفْتَحُ أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِآبٍ مُّنْهَمِرٍ ۖ سورۃ قمر رقم الآیۃ ۱۱، ترجمہ: پس ہم نے کثرت سے برسنے والے پانی سے آسمان کے دروازے کھول دیے ۱۲ مرتب

۲۔ کما فی قولہ تعالیٰ: إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا مِّنْ قَبْلِ يَوْمِ طُوفٍ مُّسْمَرٍ ۖ سورۃ قمر رقم الآیۃ ۱۹، ترجمہ: ہم نے ان پر ایک سخت ہوا بھیجی ایک مسلسل نحوست کے دن میں۔ ۱۲ مرتب

۳۔ چنانچہ حضرت انسؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں ”کانت الريح الشديدة اذا هبت عرف ذلك في وجه النبي صلی اللہ علیہ وسلم“ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۱) ابواب الاستقار، باب اذا هبت الريح ۱۲ مرتب

۴۔ وقع عند ابی یعلیٰ باسناد صحیح عن قتادة عن انس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا لاجت ریح شديدة قال: اللهم انی اسئلك من خیر ما امرت به واعد ذبک من شر ما امرت به ۖ کذا فی فتح الباری (ج ۲ ص ۲۲۸)

(۴۳۲) باب اذا هبت الريح ۱۲ مرتب

دوسری بحث صلوٰۃ کسوف کی شرعی حیثیت سے متعلق ہے۔ جمہور کے نزدیک صلوٰۃ کسوف سنت مؤکدہ ہے، بعض مشائخ حنفیہ اس کے وجوب کے قائل ہیں، جبکہ امام مالکؒ نے اسے جمعہ کا وجہ دیا ہے وکیل انہما فرض کفایۃ۔

تیسری بحث صلوٰۃ کسوف کے طریقہ سے متعلق ہے جو حنفیہ کے نزدیک صلوٰۃ کسوف اور عام نمازوں میں کوئی فرق نہیں (چنانچہ اس موقع پر دو رکعتیں معروف طریقہ کے مطابق ادا کی جائیں گی) جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صلوٰۃ کسوف کی ہر رکعت دو رکعتوں پر مشتمل ہے۔

ان حضرات کا استدلال حضرت عائشہؓ، حضرت اسماءؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عثمان بن عمرو ابن العاصؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہ کی معروف روایات سے ہے جو صحاح میں مروی ہیں اور ان میں

۱۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۷ ص ۶۱) کتاب الکسوف، باب الصلاة في كسوف الشمس۔ ثم إن الجماعة في صلاة الكسوف سنة عندنا بشرط وجود من يقيم الجماعة والأعياد والأصلوا فرادى، وذهب بعض فقهاء الحنفية إلى وجوب الجماعة، كما في البحر وغيره عن السراج الوضاح۔ معارف السنن (ج ۵ ص ۲) ۱۲ مرتب عنی عنہ

۲۔ وفی البدائع (ج ۱ ص ۲۸۱) قال فان لم يقيمها الا امام حينئذ صلى الناس فرادى ان شاء روار كعتين وان شاء رابعاً، والاربع افضل اھـ۔ ومثله في رد المحتار عن المعراج، ولكن هذا في صورة اداء صلوٰۃ افراد الجماعة نعم في الدر المختار عن المجتبى مطلقاً، وظاهر الرواية هو الركعتان الى ان تنجلي، تفصيل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲) ۱۲ مرتب

۳۔ وقال بعض اصحابهم يجوز الركوعان الى اربع في ركعة واحدة ايضاً، كذا في المعارف (ج ۵ ص ۲) نقلًا عن العمدة ۱۲ م
۴۔ كما في رواية مسلم (ج ۱ ص ۲۹۶، كتاب الكسوف) وفيها "فاقرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم قرارة طويلة ثم كبر فركع ركوعاً طويلاً ثم رفع راسه فقال سمع الله من حمده ربنا ولك الحمد ثم قام فاقراً قرارة طويلة هي ادنى من القراءة الاولى ثم كبر فركع ركوعاً طويلاً هو ادنى من الركوع الاول ثم قال سمع الله من حمده ربنا ولك الحمد ثم سجد، واحسره به البخاري بتغير في اللفظ (ج ۱ ص ۱۴۵) ابواب الكسوف، باب لا تشكف الشـس لموت احد ولا للحياة ۱۲ مرتب
۵۔ صحيح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۸) كتاب الكسوف ۱۳ م

۶۔ صحيح بخاري (ج ۱ ص ۱۴۳) باب صلاة الكسوف جماعة ۱۲ مرتب

۷۔ كما في الصميعين للبخاري (ج ۱ ص ۱۴۳) باب طول سجود في الكسوف (مسلم (ج ۱ ص ۲۹۹)، كتاب الكسوف) ۱۲ مرتب

۸۔ كما عند النسائي (ج ۱ ص ۲۱۸) كتاب الكسوف، باب كيف صلوٰۃ الكسوف ۱۲ مرتب

۹۔ مثلاً حضرت جابر بن عبد الله کی روایت صحیح مسلم میں مروی ہو چکی ہے (ج ۱ ص ۲۹۷) ۱۲ مرتب

دور کوغ کی تصریح پائی باقی ہے۔

حنفیہ کا استدلال ان احادیث سے ہے جو ایک رکوع پر دلالت کرتی ہیں۔

① صحیح بخاری میں حضرت ابوبکرؓ کی روایت ”خفت الشمس علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فخرج یحج رداءً حتی انتہی الی المسجد وثاب الیہ الناس فصلی بہم رکعتین“ اور نسائی میں حضرت ابوبکرؓ کی اس روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فصلی رکعتین کما تصلون“

② دوسری دلیل نسائی میں حضرت سمروہ بن جندب کی ایک طویل روایت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں ”فصلی نقام کا طول قیام ما قام بنا فی صلوۃ قط ما نسمع لہ صوتاً ثم رکع بنا کا طول رکوع ما رکع بنا فی صلوۃ قط ما نسمع لہ صوتاً ثم سجد بنا کا طول سجود ما سجد بنا فی صلوۃ قط لا نسمع لہ صوتاً ثم فعل ذلك فی الركعة الثانية مثل ذلك“ اس میں صرف ایک ہی رکوع کا ذکر ہے۔

③ تیسری دلیل حضرت نعمان بن بشیرؓ کی روایت ہے یہ بھی سنن نسائی میں مروی ہے ”قال اذا خفت الشمس والقمر فصلوا کاحداث صلاۃ صلیتموها“

۱۔ (ج ۱ ص ۱۴۵) باب الصلوۃ فی کسوف القمر ۱۲ م

۲۔ (ج ۱ ص ۲۲۳) باب الامر بالرداء فی الکسوف ، نسائی ہی میں حضرت ابوبکرؓ کی ایک دوسری روایت میں ”صلی رکعتین مثل صلوۃکم ہذہ“ کے الفاظ مروی ہیں (ج ۱ ص ۲۲۱) قبیل باب ”قد القراءۃ فی صلوۃ الکسوف“ ابن حبان اور حاکم کی روایت میں بھی ”فصلی بہم رکعتین مثل صلوۃکم“ کے الفاظ مروی ہیں ، التلخیص الحسبیر،

ج ۲ ص ۸۸ و ۸۹ رقم ۶۹۸ کتاب صلوۃ الکسوف ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف صلاۃ الکسوف ، واحسنہ ابو داؤد (ج ۱ ص ۱۶۸) کتاب الکسوف ، باب من قال ایح رکعات ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف صلاۃ الکسوف ، نسائی (ج ۱ ص ۲۱۹ و ۲۲۰) ہی میں حضرت نعمان بن بشیرؓ سے یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ بھی مروی ہے ”آن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی عین الخسوف الشمس مثل صلوۃتہ رکع ویسجد ۱۲ مرتب

(۴) چوتھی دلیل نسائی ہی میں قیس بن مخارق ہلالی کی روایت ہے ”قال کفت الشمس ونحن ذوالک مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالمدینۃ فخرج فزعاً یجۃ ثوبہ فصلی رکعتین اطالہما فوافق اصرافہ انجلاء الشمس فحمد اللہ راستی علیہ ثم قال : ان الشمس والقمر آیتان من آیات اللہ وانہما لا ینکسفان لموت احد ولا لحياتہ فاذا رأیتم من ذلک شیئاً فصلوا کاحدث صلوۃ مکتوبۃ صلیتموها“

(۵) مستدر احمد میں حضرت محمود بن لبید کی روایت ہے جس میں وہ کسوف اور صلاۃ کسوف کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”ثم قام رای النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقراً

لہ (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف صلاۃ الکسوف ، واحسنہ ابو داؤد (ج ۱ ص ۱۶۸) کتاب الکسوف ، باب من قال اربع رکعات ۔ یہ روایت حضرت بلالؓ سے بھی مرفوعاً مروی ہے ”ان الشمس والقمر لا ینکسفان لموت احد ولا لحياتہ ولكنہما آیتان من آیات اللہ فاذا رأیتم ذلک فصلوا کاحدث صلاۃ صلیتموها (قال البیہقی) رواہ البزار والطبرانی فی الاوسط والکبیر وعبد الرحمن بن ابی لیلیٰ لم یدرک بلالاً وبقیۃ رجالہ ثقات ، لیکن اس انقطاع کے بارے میں علامہ بنوریؒ معارف (ج ۵ ص ۱۱۶) میں لکھتے ہیں ؛ ولا یضر هذا الانقطاع للشواہد المتصلة التي سبقت علی ان الغالب ان الواسطۃ صحابی وعلی الاقل من كبار التابعین فلا یضر مثل هذا الانقطاع اصلاً عند التحقيق ۱۱۲ مرتب غنی عنہ

۱۲ یعنی جب تم ان نشانیوں میں سے کوئی چیز دیکھو تو اس طرح نماز پڑھو جیسی فرض نماز تم نے ابھی تھوڑی دیر پہلے پڑھی تھی ۔ یہاں ”احدث صلاۃ مکتوبۃ صلیتموها“ سے مراد صلوۃ فخبیر ہے جس سے معلوم ہوا کہ صلوۃ کسوف کو نماز فخبیر کے ساتھ تشبیہ دی جا رہی ہے لہذا نماز کسوف کے رکوع بھی نماز فخبیر کی طرح ہوں گے ، اور نماز فخبیر کے ”احدث صلوۃ“ کا مصداق ہونے کی دلیل بخاری و بیہقی میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوۃ کسوف چاشت کے وقت ادا فرمائی تھی دیکھئے بخاری (ج ۱ ص ۱۴۳) ، ابواب الکسوف ، باب التعوذ من عذاب القبر فی الکسوف ، وسنن کبیری (ج ۳ ص ۳۲۳) ، کتاب صلوۃ الخسوف ، باب کیف یصلی فی الخسوف ،

لہذا اس سے پہلے کی ”احدث صلاۃ مکتوبۃ“ کا مصداق نماز فخبیری ہو سکتی ہے ۱۲ مرتب غنی عنہ

۱۳ (قال البیہقی) رواہ احمد ورجالہ رجال الصیح ، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۰۷) باب الکسوف ۱۲ مرتب

بعض الذاریات " ثم رکع ثم اعتدل ثم سجد سجدین ثم قام بفعل
کما فعل الاولی "۔

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ حضرت محمود بن لبید کا سماع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نہیں
ہے لیکن علامہ نمبویؒ نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے مفصل دلائل کے ساتھ ان کا سماع ثابت کیا
ہے اور اگر بالفرض سماع ثابت نہ بھی ہو تو زیادہ سے زیادہ یہ حدیث مرسل ہوگی جو جمہور کے نزدیک
محبت ہے۔

ان تمام روایات سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صلاۃ کسوف
کو نماز فجر کی طرح پڑھنے کا حکم دیا اور اس میں کوئی نیا طریقہ اختیار کرنے کی تلقین نہیں فرمائی۔

جہاں تک ائمہ ثلاثہ کی مسئلہ روایات کا تعلق ہے سوان کا جواب بعض حنفیہ نے یہ دیا ہے کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کسوف میں نہایت طویل رکوع فرمایا تھا جب کافی دیر ہو گئی تو درمیانی
صفوں کے حضرات نے یہ خیال کیا کہ کہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اٹھ نہ گئے ہوں جس کی بنا پر بعض
صحابہ کرام نے رکوع سے اٹھ کر آپ کو دیکھا اور جب یہ نظر آیا کہ آپ ابھی تک رکوع میں ہیں تو دوبارہ
رکوع میں چلے گئے، ان سے پیچھے والے لوگوں نے یہ سمجھا کہ یہ دوسرا رکوع ہوا ہے۔

یہ جواب خاصا مشہور ہے لیکن اس پر اطمینان نہیں ہوتا کیونکہ اول تو حضرت ابن عباسؓ کی حدیث
باب کے الفاظ یہ ہیں "انہ ملّی فی کسوف اثم رکع اثم قس اثم رکع اثم سجد
مسجدین والاخری مثلها" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں رکوعوں کے درمیان قرارت
بھی ہوئی تھی دوسرے اس لئے کہ اگر بالفرض پچھلی صفوں کے صحابہ کرام کو ایسی غلط فہمی ہوئی ہوتی تو نماز
کے بعد وہ زائل ہو جانی چاہئے تھی کیونکہ صحابہ کرام نماز کا بہت اہتمام فرماتے تھے اور کوئی غیر معمولی بات

۱۔ دیکھئے التعلیق الحسن علی آثار السنن (ص ۲۶۵) باب کل رکعة برکوع واحد ۱۲ مرتب

۲۔ کافی "بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع" (ج ۱ ص ۲۸۱) فصل فی صلوۃ الکسوف والخسوف (د "فتح القدیر" (ج ۱ ص ۳۲۵)

باب صلاۃ الکسوف ۱۲ مرتب

۳۔ جیسا کہ روایات میں اس کا ذکر ہے مثلاً ابوداؤد میں حضرت عبداللہ بن عمرو کی روایت "قال انکسفت الشمس علی عہد
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یکدیر کح ثم رکع فلم یکدیر رفع ثم رفع فلم یکدیر سجد الخ"

(ج ۱ ص ۱۶۹، کتاب الکسوف، باب من قال یرکع رکعتین) ۱۲ مرتب

ہوتی تو اس کی تحقیق کر لیا کرتے تھے لہذا یہ بات بہت بعید ہے کہ پچھلی صفوں کے صحابہ کرام تمام عمر اس غلط فہمی میں مبتلا رہے ہوں اور ان پر حقیقت حال واضح نہ ہو سکی ہو۔

لہذا صحیح توجیہ وہ ہے جسے صاحب بدائع، حضرت شیخ الہند اور حضرت شاہ صاحب نے اختیار کیا ہے، اور وہ یہ کہ صلوٰۃ الکسوف میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بلاشبہ دو رکوع ثابت ہیں بلکہ پانچ رکوع تک بھی روایات میں ملتا ہے لیکن یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی اور واقعہ یہ تھا کہ اس نماز میں بہت سے غیر معمولی داعیات پیش آئے اور آپ کو جنت اور جہنم کا نظارہ

۱۔ بدائع (ج ۱ ص ۲۸۱) فصل فی صلوٰۃ الکسوف والنحوۃ۔ فنقل العلامة الکاسانی عن شیخ ابی منصور عن ابی عبد اللہ البغوی انہ قال: ان الزیادۃ ثبتت فی صلوٰۃ الکسوف لا للکسوف بل للاحوال اعترضت حتی روى أنه صلی اللہ علیہ وسلم تقدم فی الركوع حتی کان کمن یاخذ شیئاً ثم تأخر کمن ینصرف عن شیء فیجوز ان تكون الزیادۃ منه باعتراض تلك الاحوال، فمن لا يعرفها لا یسح التکلم فیہا، ویمثل ان یرکع ثم یسجد لا یسجد فلیما اشکل الامر لم یعدل عن المحتمل علیہ الا یقین ۱۲ مرتب عنی عندہ

۲۔ مکہ فی معارف البنوری (ج ۵ ص ۱۸) ۱۲ م

۳۔ ایک اور دو رکوع والی روایات ہم بھی ذکر کر چکے ہیں، حضرت عائشہؓ کی ایک روایت میں تین رکوعوں کا بھی تذکرہ ہے چنانچہ وہ فرماتی ہیں ”فقام بالناس قیاماً شديداً یقوم بالناس ثم یرکع ثم یقوم ثم یرکع ثم یقوم ثم یرکع فرکع رکعتین فی کل رکعة ثلاث رکعات، رکع الثالثہ ثم سجد“ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۱۵) باب کیف صلاۃ الکسوف، نسائی ہی میں حضرت ابن عباسؓ کی ایک روایت میں چار چار رکوع کا ذکر ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی لکسوف الشمس ثلثی رکعات واربع سجادات“ (ج ۱ ص ۲۱۴) اول روایت فی ”باب کیف صلاۃ الکسوف“ اور سنن ابی داؤد میں حضرت ابی بن کعب کی روایت میں پانچ رکوع کا ذکر ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی بہم فتراً سورة من الطول ورکع خمس رکعات وسجد سجدتین ثم قام الثانیۃ فتراً سورة من الطول ورکع خمس رکعات وسجد سجدتین ثم جلس“ (ج ۱ ص ۱۶۷) باب من قال اربع رکعات، لیکن علامہ نمویؒ آثار السنن (ص ۲۶۱) باب صلاۃ الکسوف بخمس رکعات فی کل رکعة میں فرماتے ہیں، رواہ ابو داؤد وفی اسنادہین وہی مرویۃ بسند قوی فی تہذیب الآثار لابن حبریر، مکہ نقل البنوری عن الشیخ الانور نور اللہ مروتہ فی المعارف (ج ۵ ص ۳)

۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

کرایا گیا، لہذا اس نماز میں آپ نے غیر معمولی طور پر کئی رکوع فرمائے لیکن یہ رکوع جزو صلاۃ نہیں تھے بلکہ سجدہ شکر کی طرح رکوعاتِ تَخَشُّع تھے جو آپ کی خصوصیت تھیں اور ان کی ہیئت نماز کے عام رکوعوں سے کسی قدر مختلف تھی۔ یہی وجہ ہے کہ بعض صحابہ کرامؓ نے ان رکوعاتِ تَخَشُّع کو شمار کیا اور ایک سے زائد رکوع کی روایت کر دی اور بعض نے ان کو شمار نہیں کیا، اس کی دلیل یہ ہے کہ اول تو ان رکوعاتِ زائدہ میں روایات کا اختلاف ہے جس کی کوئی توجیہ اس کے سوا ممکن نہیں دوسرے نماز کے بعد آپ نے جو خطبہ دیا اس میں آپ نے صراحۃً امت کو یہ حکم دیا کہ ”فاذا رَأَيْتُمُ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَصَلُّوا كَأَحَدِ صَلَاةٍ مَكْتُوبَةٍ صَلَّيْتُمُوهَا“ اس حدیث میں آپ نے نہ صرف امت کو ایک سے زائد رکوع کی تعلیم نہیں دی بلکہ اس کے خلاف تصریح فرمائی کہ یہ نماز فجر کی نماز کی طرح ادا کر دو اگر ایک سے زائد رکوع جزو صلاۃ ہوتے تو آپ یہ حکم نہ دیتے۔

شافعیہ اس حکم کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ نماز فجر کے ساتھ تشبیہ تعداد رکوع میں نہیں بلکہ تعداد رکعات میں ہے یعنی فجر کی نماز کی طرح صلوٰۃ کسوف کی بھی دو رکعتیں ادا کی جائیں۔

لیکن یہ تاویل اس لئے درست معلوم نہیں ہوتی کہ اگر صرف تعداد رکعات کی بات ہوتی

۱۔ کافی روایت ابن عباسؓ ”قالوا يا رسول الله رأيناك تنادي ثلثين في مقامك ثم رأيناك تكحكت فقال اني رأيت الجنة وتنادي عنقوداً اولوا صلبه لا لكم منه ما بقيت الدنيا وأريت النار فلم ارمضاً كاليوم قط اقطع (الفتح والشرح) صحيح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۲) باب صلوٰۃ الكسوف جماعة، ورواه مسلم (ج ۱ ص ۲۹۸) کتاب الكسوف، واخرجه النسائي (ج ۲ ص ۲۱۹) قدر القراءۃ في صلاۃ الكسوف ۲۔ سجدہ تَخَشُّع کا ثبوت قولاً وفعلًا وارد ہوا ہے ”عن عكرمة قال قيل لابن عباس بعد صلاۃ الصبح ماتت فلانة لبعض ازواج النبي صلى الله عليه وسلم فسر قيل له آتسجد هذه الساعة فقال أليس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا رأيتم آية فاسجدوا" فأي آية أعظم من ذل؟ اب ازواج النبي صلى الله عليه وسلم، ترمذی (ج ۲ ص ۲۵۲) ابواب المناقب باب في فضل ازواج النبي صلى الله عليه وسلم علامہ بخاریؒ نے مستدرک حاکم کے حوالہ سے سندِ جید کے ساتھ حضرت انسؓ کی روایت نقل کی ہے ”قال لما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة يوم الفتح استشرذ الناس فوضع رأسه على رجليه متخشعاً“ معارف (ج ۵ ص ۱۹) ۱۲ مرتب غنی عنہ

۳۔ وثبت عن ابن عباس من عمله تعدد (۱) الركوع في الأولى والثانية وبكذا صلوٰۃ الآيات، كذا في المعارف (ج ۵ ص ۱۹) اس بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ زائد رکوعات، رکوعاتِ تَخَشُّع تھے۔ ۱۲ مرتب

۴۔ کافی روایت قیس بن مخارق عنہ النسائي (ج ۱ ص ۲۱۹) باب كيف صلوٰۃ الكسوف ”فعلى ركعتين اطالهما فوافق انفراده انجل الشمس فحمد الله وأثنى عليه ثم قال ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله وانهما لا ينكسان لموت احد ولا حياة فاذا رأيتم الاية فاسجدوا“ ۵۔ نسائي (ج ۱ ص ۲۱۹) باب كيف صلوٰۃ الكسوف، ۱۲ مرتب اس تاویل کے تفصیلی جواب کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴)

تو آپ نماز فجر سے تشبیہ دینے کے بجائے خود اپنی صلوٰۃ کسوف سے تشبیہ دیتے یعنی یہ فرماتے کہ ”صلوٰۃ کسوف
 رأیتونی اُتیت“ لیکن آپ نے ایسا کرنے کے بجائے نماز فجر کے ساتھ جو تشبیہ دی وہ اس بات کی
 واضح دلیل ہے کہ آپ کی نماز میں کچھ ایسی خصوصیات تھیں جن کا حکم امت کو دینا منظور نہیں تھا،
 چنانچہ آپ کی وفات کے بعد حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے عہد خلافت میں صلوٰۃ کسوف
 ایک ہی رکوع کے ساتھ پڑھی کسا رواہ البراء، نیز حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے بھی صلوٰۃ الکسوف
 ایک رکوع کے ساتھ ادا فرمائی۔

شافعیہ عام طور سے یہ کہتے ہیں کہ حنفیہ کی روایات دوسرے رکوع سے ساکت ہیں اور ہماری
 روایات ناطق ہیں، والناس طاق مقدم علی الساکت؛

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اگر اس اصول پر عمل کرنا ہے تو پھر پانچ رکوع واجب ہونے
 چاہئیں کیونکہ پانچ رکوع کی روایات زیادہ ناطق ہیں حالانکہ پانچ رکوعات کو آپ بھی ضروری
 قرار نہیں دیتے، حقیقت یہ ہے کہ ہم ناطق روایات پر زیادہ عمل پیرا ہیں کیونکہ ہم اس بات کو تسلیم
 کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے زیادہ رکوع فرمائے ہیں لیکن ان زائد رکوعات کو
 ہم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر محمول کرتے ہیں، بہر حال ہم کسی زیادتی کے منکر نہیں بخلاف
 شافعیہ کے کہ وہ تیسرے، چوتھے اور پانچویں رکوع کے منکر ہیں اور صرف دو رکوع کی روایات کو
 قبول کرتے ہیں جبکہ تین چار پانچ رکوع کی روایات مثبت زیادت بھی ہیں اور شافعیہ کے
 مسلک پر ان کی کوئی توجیہ ممکن نہیں۔

علامہ ابن تیمیہؒ نے ان روایات کو معلول قرار دینے کی کوشش کی ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ
 ان میں فنی خرابی نہیں اور ان کے رجال ثقات ہیں لہذا ان کو رد کرنا بلا دلیل ہے نیز اکابر محدثین

۱۔ عن ابی شریح الخزاعی قال کسفت الشمس فی عہد عثمان فصلى بالناس تلك الصلوة رکعتین وسجد
 سجدتین فی کل رکعة الخ (قال البیہقی) رواہ احمد وابو یعلیٰ والطبرانی فی الکبیر والبرازور رجالہ موثقون،
 مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۰۶ و ۲۰۷) باب الکسوف ۱۲ مرتب

۲۔ انظر شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۶۳) باب صلوٰۃ الکسوف کیف ہی؟ (قبیل باب القراءة فی صلوٰۃ
 الکسوف الخ) راجع للتفصیل المعارف للعلامة البنوری (ج ۵ ص ۲۱) ۱۲ مرتب
 ۳۔ كما نُقِلَ فی المعارف (ج ۵ ص ۸) ۱۲ مرتب

نے ان روایات کو نہ صرف صحیح قرار دیا ہے بلکہ امام اسحاق بن راہویہ، امام ابن حنزیلہ اور بعض دوسرے حضرات مجتہدین نے ان پر عمل بھی کیا ہے اور وہ اس بات کے قائل ہیں کہ دوسے لیکر پانچ تک ہر عدد جائز ہے۔

حاصل کلام یہ کہ حنفیہ کی وجہ ترجیح یہ ہیں :-

- ① تعداد رکوع کی تمام روایات فعلی ہیں جبکہ حنفیہ کے مستلزمات قولی بھی ہیں اور لی بھی۔
- ② حنفیہ کے مستلزمات عام نمازوں کے اصول کے مطابق ہیں۔
- ③ حنفیہ کے قول پر تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے اور شافعیہ کے قول پر بعض روایات کو چھوڑنا پڑتا ہے کہایتنا۔

④ اگر کسوف میں تعدد رکوع کا حکم ہوتا تو یہ ایک غیر معمولی بات ہوتی اور ممکن نہیں تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس حکم کو واضح طور سے بیان نہ فرمائیں حالانکہ آپ نے کسوف کے بارے میں ایک پورا خطبہ بھی دیا مگر آپ سے کوئی ایک قول بھی ایسا مروی نہیں جس میں تعدد رکوع کی تعلیم دی گئی ہو۔

پھر صلاۃ الکسوف کی متعارض روایات میں تطبیق دینے کیلئے بعض حضرات نے یہ کہہ دیا ہے کہ صلاۃ الکسوف عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں کئی بار پڑھی

**عہد رسالت میں کسوف شمس
صرف ایک مرتبہ ہوا؛**

گئی اور ہر بار اس کے پڑھنے کا طریقہ مختلف رہا ہے۔

لیکن یہ صحیح نہیں، اس لئے کہ عہد رسالت میں کسوف صرف ایک ہی مرتبہ روایتاً و درایتاً ثابت ہے۔ اول تو اس لئے کہ کسوف کی تقریباً تمام روایات میں تصریح ہے کہ آپ نے نماز کے بعد جو خطبہ دیا اس میں فرمایا کہ کسی کی موت سے کسوف کا کوئی تعلق نہیں، یہ بات آپ نے لوگوں کے اس خیال جاسل کی تردید میں منسرمائی تھی کہ کسوف آپ کے صاحبزادے حضرت

۱۔ منہم اسحاق بن راہویہ وابن جریر وابن المنذر، مکاحکم النور فی شرح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۵) کتاب الکسوف ۱۲ م

۲۔ کما فی روایت قبیصہ بن مخارق عند النسائی (ج ۱ ص ۲۱۹)، باب کیف صلاۃ الکسوف (فصلی کتبتین اطالہما فوافی انصرافہ انجلاء

الشمس فحمد اللہ واشنی علیہ ثم قال: ان الشمس والقمر آیتان من آیات اللہ وانہما لا ینکفان لموت احد ولا لحدیثہ الا ۱۲ مرتب

۳۔ وورد فی روایت نعمان بن بشیرؓ: " فلم یزل یصلی بنا حتی انجلت، فلما انجلت قال: ان ناساً یرغمون ان الشمس

والقمر لا ینکفان الا لموت عظیم من العظام و لیس كذلك، نسائی (ج ۱ ص ۲۱۹)، باب کیف صلاۃ الکسوف ۱۲ م

ابراہیم کی وفات کی بنا پر ہوا۔ اب یہ تو ممکن نہیں کہ ہر مرتبہ کسوف کے موقعہ پر حضرت ابراہیم کی موت واقع ہوئی ہو لہذا اس میں تعدد کا کیا سوال ہو سکتا ہے؟ دوسرے ماہرینِ فلکیات نے حساب لگا کر باتفاق یہ بتایا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں کسوف صرف ایک ہی مرتبہ پیش آیا تھا لہذا متعارض روایات کی صحیح توجیہ اور تطبیق وہی ہے جو ہم نے پہلے ذکر کی۔

چوتھی بحث (از مرتب غفرلہ) قولہ: "وسری اصحابنا ان یصلی صلوٰۃ الکسوف فی جماعة فی کسوف الشمس والقمر" امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک کسوف قمر میں جماعت مشروع نہیں، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، ابو ثور اور دوسرے محدثین کے نزدیک جماعت مشروع ہے۔ امام شافعیؒ کے پاس اس بارے میں کوئی خاص دلیل موجود نہیں، وہ روایات کے عموم سے استدلال کرتے ہوئے صلوٰۃ خسوف کو صلوٰۃ کسوف پر قیاس کرتے ہیں جبکہ اس بارے میں حنفیہ و مالکیہ کا استدلال اس سے ہے کہ عہد نبوی میں جمادی الاخریٰ ۳ھ میں جب چاند گرہن ہوا تو آپ نے اس کے لئے جماعت کا اہتمام نہیں فرمایا کہ ذکر ابن الجوزی، لہذا صلوٰۃ خسوف کے لئے جماعت سنون نہیں اور اس کو کسوف پر قیاس بھی نہیں کیا جاسکتا،

۱۔ **فوردی روایت ابی بکرؓ: انہما لا یخفان لموت احد ولا حیاتہ فاذا رأیتہ ذلک فصلوا حتی یکشف ما بکم وذلک ان ابنا مات یقال لہ ابراہیم فقال لہ الناس فی ذلک، نسائی (ج ۱ ص ۲۳۱) باب کیف صلوٰۃ الکسوف ۱۲ مرتب**
 ۲۔ **کما حقہ محمود باشا الظکی المصری فی رسالتہ "نتائج الافہام فی تقویم العرب قبل الاسلام" و ذکر فیہ ان الکسوف فی عہدہ صلی اللہ علیہ وسلم وقع مرۃ یوم مات ابراہیم (ابن النبی صلی اللہ علیہ وسلم) وذلک فی السنۃ العاشرة من الهجرة، الملتقط من المعارف (ج ۵ ص ۵) ۱۲ مرتب**

۳۔ **وقیل: الجماعة جائزۃ عندنا (ای الحنفیہ) لکنہا لیست بسنة لتعذر اجتماع الناس باللیل وانما یصل کل واحد منفرداً، کذا فی عمدة القاری (ج ۵ ص ۳۰۳) باب بلا ترجمۃ بعد باب ما یقرأ بعد التکیس ۱۲ مرتب**

۴۔ **کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۸) وفی العینی (ج ۵ ص ۳۰۳): وعند مالک لا صلوٰۃ فیہ ۱۲ مرتب**

۵۔ **فعندہ یصل للخسوف کما یصل للکسوف بجماعة و رکوعین وبالجر بالقرارة و بخطبتین بینہما جلستہ و بہ قال احمد و اسحاق الا فی الخطبة، کذا فی العمدة (ج ۵ ص ۳۰۳) ۱۲ مرتب**

۶۔ **مثلاً حضرت ابو مسعودؓ کی روایت مرفوعہ "ان الشمس والقمر لا ینکفان لموت احد و لکنہما آیتان من آیات اللہ عزوجل فاذا رأیتہما فصلوا" نسائی (ج ۱ ص ۲۱۲) باب الامر بالصلاة عند کسوف القمر ۱۳ ۷۔ **انظر العمدة (ج ۵ ص ۳۰۳) ۱۲ مرتب****

لتعذر اجتماع الناس من اطراف البلد بالليل بخلاف كسوف الشمس - والله اعلم -

بَابُ كَيْفِ الْقِرَاءَةِ فِي الْكُسُوفِ

عن سمرة بن جندب قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في كسوف لا نسمع له صوتاً ، صلاة كسوف سے متعلق ایک بحث یہ ہے کہ اس میں قرارت ستر ہوگی یا جہراً ؟ امام ابو حنیفہؒ ، امام مالکؒ ، امام شافعیؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک نماز کسوف میں اخفاء قرارت مسنون ہے جبکہ امام احمدؒ ، امام اسحاقؒ اور حنفیہ میں سے صاحبینؒ کے نزدیک جہر قرارت مسنون ہے ، امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے (جبکہ ابن جریرؒ کے نزدیک دونوں طریقوں کا اختیار ہے)۔

اخفاء کے بارے میں جمہور کی دلیل حضرت سمرة بن جندبؒ کی حدیثؒ باب ہے نیز صحیحین میں حضرت ابن عباسؒ کی روایت مروی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں ”فقام قیاماً طویلاً نحواً من قراءة سورة البقرة“ اس میں لفظ ”نحواً“ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قرارت ستر تھی کیونکہ اگر جہری ہوتی تو صیغہ جزم استعمال کیا جاتا ، نیز محمود بن لبید کی روایت میں مروی

۱۔ ورواہ النسائی معنی فی مسند (ج ۱ ص ۲۲۲) کتاب الکسوف ، باب ترک الجہر فیہا بالقراءة - لیکن قائلین جہر کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ ”لا سمع له صوتاً“ کا جملہ آپؐ کے جہر کی نفی نہیں کرتا بلکہ ہو سکتا ہے کہ آپؐ نے جہر کیا ہو لیکن کثرت ہجوم اور دودی کی وجہ سے حضرت عمرؓ وغیرہ نے آپؐ کی قرارت نہ سنی ہو ، واللہ اعلم ، ۲۔ مرتب غنی عنہ لہ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۳) ابواب الکسوف ، باب صلاة الكسوف جماعة ، اور مسلم میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فقام قیاماً طویلاً قدر نحو سورة البقرة“ (ج ۱ ص ۲۹۸) کتاب الکسوف ۲۔ مرتب

۳۔ نیز حضرت ابن عباسؒ سے ایک اور روایت مروی ہے ”قال صليت الى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم كسفت الشمس فلم اسمع له قراءة“ (قال النیومی) رواہ الطبرانی داسنادہ حسن ، آثار السنن (ص ۲۶۶) باب الاخفاء بالقراءة فی صلاة الكسوف ، اور مسند احمد اور مسند البیہقی میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم يوم كسفت الشمس فلم اسمع منه فيها حرفاً من القراءة“ اس روایت سے متعلقہ تفصیل کیلئے دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۲۳۳)

ہے ”ثم قام فقرأ أيماناً بعض “الركبتين” ثم ركع ثم اعتدل ثم سجد
سجدتين ثم قام بفعل مثل ما فعل في الأولى “ یہ روایت رُکوع اور قراءت کے اخفاء
دونوں مسئلوں میں حنفیہ کی دلیل ہے ۔

صلوة کسوف میں قراءت کے جہری ہونے پر صاحبین اور امام احمد وغیرہ کا استدلال اسی باب
میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوۃ الکسوف
وجہہ بالقراءة فیہا“

جمہور اس حدیث کو صلوۃ الخسوف پر محمول کرتے ہیں البتہ متأخرین حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر مقتدیوں
کے اکتا جانے کا اندیشہ ہو تو صلوۃ کسوف میں بھی جہر کیا جاسکتا ہے ۔ واللہ اعلم ۔

بَاب مَا جَاءَ فِي صَلَوةِ الْخَوْفِ

صلوة الخوف جمہور کے نزدیک سب سے پہلے غزوۂ ذات الرقاع میں پڑھی گئی جو جمہور کے

لے (قال النبیوی) رواہ احمد واسنادہ حسن ، آثار السنن (ص ۲۶۴) باب کل رکعة برکوع واحد

یہی روایت علامہ سیبئی نے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۰۷ ، باب الکسوف) کے تحت مسند احمد ہی کے حوالہ سے نقل کی ہے
لیکن اس میں الفاظ اس طرح مروی ہیں ”ثم قام فقرأ بعض “الذاریات” ثم رکع للزم “ علامہ سیبئی اس روایت کے
بالے میں لکھتے ہیں : رواہ احمد ورجالہ رجال الصحیح ۱۲ مرتب

لے قال ابو عیسیٰ : ہذا حدیث حسن صحیح (ج ۱ ص ۱۰۰)۔ قال شیخ الافند (الکشمیری) : والجواب أن عائشة قالت فی
روایۃ ، فحسرت (اندازہ کرنا) قراءتہ فقرأت انہ قرأ سورة البقرة (کما عند ابی داؤد فی سننہ ج ۱ ص ۱۶۸ باب القراءة فی
صلوة الکسوف ، مرتب) فہذا يدل علی انہا حضرت قرأتہا نحو البقرة ولو كانت سمعت لم تنجح الی التقدير ، ثم الراوی
استنبط الجہر من تعبیرہ فعبّر فی رواۃہ بالجہر صراحة او (ہذا ہو الجواب الثانی) انہا سمعت بعض الآیات کجہر بعض الآیات
فی الصلوات السریۃ ، کما ورد فی رواۃ ”وَسَمِعْنَا آيَةَ احْيَاْنَا“ (صحیح بخاری ج ۱ ص ۱۰۵ باب القراءة فی العصر) کذا
فی المعارف (ج ۵ ص ۳۰) بتغییر بسیر ۱۲ مرتب غنی عنہ

لے ذات الرقاع ایک مختلف الاوان پہاڑ کا نام ہے اسی کے قریب یہ غزوہ پیش آیا اسی لئے اس کو غزوۂ ذات الرقاع کہتے ہیں
یا اس لئے کہ اس غزوہ میں حضرات صحابہ کرام کے پاؤں بیدل چلنے کی وجہ سے پھٹ گئے تھے جس پر کپڑے کے ٹکڑے بانٹ دیے گئے
تھے یا اس لئے کہ صحابہ کرام نے اس غزوہ میں جو جھنڈے تیار کئے تھے جو پہڑوں کے مختلف ٹکڑوں سے بنائے گئے تھے وہیہ

قول کے مطابق ۴۴ میں ہوا۔ پھر جمہور کے نزدیک نماز منسوخ نہیں ہوئی بلکہ اب بھی جائز ہے، البتہ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ یہ نماز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص تھی کیونکہ قرآن کریم میں ”وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ“ کے الفاظ آئے ہیں۔

جمہور جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ خطاب صرف آپ کو نہیں بلکہ یہ ایک امام خطاب ہے جس کا تعلق تمام ائمہ سے ہے، اور اس کی بہت سی نظیریں قرآن میں موجود ہیں۔

۱۔ وقيل كانت في سنة خمس وقيل سنة ست وقيل سنة سبع، كذا في "العمدة" (ج ۶ ص ۲۵۵) ابواب صلاة الخوف ۴
 ۲۔ قال الحافظ ابن حجر: وأما قوله "وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ" فقد اُخذ بمفهومه أبو يوسف في هذا الروایتين عنه (دری عن ابی یوسف جوازاً مطلقاً وقيل هو قوله الأول "فتح القدير" ج ۱ ص ۴۴۲ باب صلاة الخوف) وأحسن بن زياد اللؤلؤی من أئمة و إبراہیم بن علیہ وحکی عن المزنی صاحب الشافعی، فتح الباری (ج ۲ ص ۲۵۷) ابواب صلاة الخوف ۱۲ مرتب
 ۳۔ سورة نساء آیت ۵۸ حیزر ۵۷ م

۴۔ چنانچہ خود صحابہ کرام نے صلوٰۃ الخوف کو کبھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم یا آپ کے زمانہ کے ساتھ مخصوص نہیں سمجھا اور ان سے مختلف مقامات پر صلوٰۃ الخوف پڑھنا ثابت ہے :

(۱) عبدالعزیز بن حبیب اپنے والد سے نقل کرتے ہیں : انہم غزوا مع عبدالرحمن بن سمرہ کابل فصلى بنا صلوٰۃ الخوف سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۷) باب من قال يصلي بكل طائفة ركعة ثم يسلم فيقوم الذين هم

(۲) سنن ابی داؤد (حوالہ بالا) ہی میں ثعلبہ بن زہد سے مروی ہے "قال كنا مع سعيد بن العاص بطبرستان فقام فقال أيكم صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوٰۃ الخوف؟ فقال حذيفة: أنا، ففعلوا ركعة وسبوا ركعة ولم يقفوا۔

(۳) جعفر بن محمد اپنے والد سے نقل کرتے ہیں "ان علياً رضي الله عنه صلى المغرب صلاة الخوف ليلة الهرير (انتي وقعت بين علي واهل الشام في صفين وسميت بالهرير لانهم لما عجزوا عن القتال صار بعضهم يهر على بعض) سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۲۵۲) کتاب صلوٰۃ الخوف باب الدلیل علی ثبوت صلوٰۃ الخوف وانہا لم تنسخ۔

(۴) عن ابی العالیة قال صلى بنا ابو موسى الاشعري رضي الله عنه باصبهان صلاة الخوف، بیہقی (ج ۲ ص ۲۵۲)

(۵) حضرت سعد بن ابی وقاصؓ نے طبرستان میں مجوس کے ساتھ جنگ کرتے ہوئے صلوٰۃ خوف پڑھی ومعہ

أحسن بن علی وحذيفة بن اليمان وعبدالله بن عمرو بن العاص، فتح القدير (ج ۱ ص ۴۴۲) باب صلوٰۃ الخوف۔

(۶) عن نافع عن عبد الله بن عمر كان اذا سئل عن صلوٰۃ الخوف قال يتقدم الامام وطائفة من الناس فيصلي بهم الامام ركعة وتكون طائفة منهم منهم وبين العمدة ولم يصليوا فاذا صلى الذين معه ركعة استأخروا ثم يصلي بهم الامام ركعة۔

البتہ ابن ہمام نے لکھا ہے کہ بہتر یہی ہے کہ خوف کے موقعہ پر دو جماعتیں الگ الگ کر لی جائیں ہاں اگر تمام لوگ ایک ہی امام کے پیچھے نماز پڑھنے پر مصر ہوں تب صلوٰۃ الخوف کی اجازت ہے۔

صلوٰۃ الخوف کی ادائیگی کے تین طریقے | صلوٰۃ الخوف کے تین طریقے روایات میں مروی ہیں :

پہلا طریقہ یہ ہے کہ ایک طائفہ امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھے اور دوسرا دشمن کے مقابل کھڑا ہے جب امام سجدہ کر چکے تو پہلا طائفہ اپنی دوسری رکعت اسی وقت پوری کر لے اور امام اتنی دیر کھڑا ہوا انتظار کرتا ہے پھر دوسرا طائفہ آئے اور امام اس کو ایک رکعت پڑھا کر سلام پھیر دے اور وہ طائفہ مسبوق کی طرح اپنی دوسری رکعت پوری کر لے یہ طریقہ حضرت سہل بن ابی حمزہ کی روایت سے ثابت ہے جو موقوفہ اور مرفوعہ دونوں طرح منقول ہے اور چونکہ یہ روایت اصح مافی الباب

(ج ۲ ص ۶۵۰) کتاب التفسیر سورۃ البقرۃ ، باب قوله عز وجل " فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَ الْأَذْرُكِبَ " الخ .

(۷) عن سہل بن ابی حمزہ انہ قال فی صلوٰۃ الخوف قال يقوم الامام مستقبل القبلة فتقوم طائفتہ منہم معہ وطائفتہ من

قبل العدو وجوبہم الی العدو فیرکع بہم رکعتہ ویرکعون لانفسہم رکعتہ الخ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۱) باب ماجاء فی صلوٰۃ الخوف

(۸) عن ابن عباس قال فرض اللہ عز وجل الصلوٰۃ علی لسان نیکم صلی اللہ علیہ وسلم فی الحضر والبعد فی السفر رکعتین

وفی الخوف رکعتہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۷) باب من قال یصلی بکل طائفتہ رکعتہ ولا یقننون .

ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ صلوٰۃ الخوف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص نہ تھی اور آپ کی

وفات کے بعد بھی اس کی مشروعیت پر صحابہ کرام کا اتفاق تھا ۱۲ رشید اشراف عفی عنہ

۱۵ مثلاً " اَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَرَفَائِنَ اللَّيْلِ " (سورۃ ہود رقم الآتہ ۱۱۲) ۱۶ رکوع ۱۷

" اَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ شَمْسٍ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ " (سورۃ الاسراء رقم الآتہ ۷۶) ۱۸ رکوع ۱۹ واللہ اعلم ۲۰

۲۱ فقال : اعلم ان صلوٰۃ الخوف علی الصفۃ المذكورۃ انہ تلزم اذا تنازع القوم فی الصلوٰۃ خلف الامام اما اذا لم یتمنازعوا

فلا یفصل ان یصلی بإحدى الطائفتین تمام الصلوٰۃ یصلی بالطائفتہ الاخری امام آخر تمامہا فتح القدیر (ج ۱ ص ۳۳۱) باب صلوٰۃ الخوف ۲۲

۲۳ طریق موقوف ترمذی میں اسی باب میں مروی ہو (ج ۱ ص ۱۰۱) اور بخاری میں اس روایت کے الفاظ یہ ہیں " قال يقوم

الامام مستقبل القبلة وطائفتہ منہم معہ وطائفتہ من قبل العدو وجوبہم الی العدو فیصلی بالذین معہ رکعتہ ثم یقومون فیرکعون

لانفسہم رکعتہ ویسجدون سجدةً فی مکانہم ثم یدہب بولاء الی مقام اولئک فیحیی اولئک فیرکع بہم رکعتہ فلتشتان ثم یرکعون ویسجدون

سجدةً ۲۴ دیکھئے (ج ۲ ص ۵۹۲) کتاب المغازی ، باب غزوة ذات الرقاع ۲۵ ص صحیح بخاری (ج ۲ ص ۵۹۲) باب غزوة ذات

ہے اس لئے شافعیہ وغیرہ نے اسی طریقہ کو افضل قرار دیا ہے۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ امام طائفہ اولیٰ کو ایک رکعت پڑھائے اور یہ طائفہ سجدہ کے بعد اپنی نماز پوری کئے بغیر محاذ پر چلا جائے پھر دوسرا طائفہ آئے امام اس کو دوسری رکعت پڑھائے اور سلام پھیر دے پھر یہ طائفہ اپنی نماز اسی وقت پوری کرے اور محاذ پر چلا جائے پھر پہلا طائفہ آکر اپنی دوسری رکعت ادا کرے۔

تیسرا طریقہ یہ ہے کہ طائفہ اولیٰ ایک رکعت امام کے ساتھ پڑھ کر چلا جائے پھر طائفہ ثانیہ دوسری رکعت امام کے ساتھ پڑھ کر چلا جائے پھر پہلا طائفہ آکر اپنی نماز پوری کرے، اس کے بعد دوسرا طائفہ آکر اپنی نماز پوری کرے۔

صلوۃ الخوف کے یہ تینوں طریقے جائز ہیں البتہ حنفیہ نے ان میں سے تیسرے طریقہ کو افضل قرار دیا ہے اور یہ طریقہ امام محمدؒ کی کتاب الآثار میں حضرت ابن عباسؓ سے موقوفاً مروی ہے لیکن غیر مدرک نہ کافی روایہ ابن عمرؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی لواحیدی الطائفتین رکعتہ والطائفۃ الاخریٰ مواجہۃ العدو ثم انصرفوا (ای الی العدد) فتا موا فی مقام اولئک وجاروا اولئک (ای الطائفۃ الثانیۃ) ففعلت بہم رکعتہ اخریٰ ثم سلم علیہم ثم قام ہو لار (ای الثانیۃ) فقفوا رکعتہم، وقام ہو لار (ای الطائفۃ الاولیٰ) فقفوا رکعتہم۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۶) باب من قال یصل کل طائفۃ رکعتہ الخ ورواہ النسائی (ج ۱ ص ۲۹ کتاب صلوۃ الخوف) ۱۲ مرتب

۲ (ص ۵۰۵ و ۵۰۶، باب صلوۃ الخوف رقم ۱۱۵)، امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں "اخبرنا ابو حنیفہ عن حماد" کے طریقے سے مسلک حنفیہ کے مین مطابق حضرت ابراہیم کا ایک اثر نقل کرنے کے بعد لکھا ہے "اخبرنا ابو حنیفہ قال حدثنا حارث بن عبد الرحمن عن عبد اللہ بن عباس مثل ذلک"۔

یہ روایت منقطع ہے، حافظ "الایشامی حارث بن عبد الرحمن کے بارے میں فرماتے ہیں "أظن ابن عبد الرحمن بن عبد اللہ بن سعد بن ابی ذباب الدوسی من اہل المدینۃ، لہ ترجمہ فی التہذیب فان یکن ہو فروایتہ عن ابن عباس منقطعة، سقط مینہا مجاہد وغیرہ۔ یہ بھی ممکن ہے کہ یہاں حارث بن عبد الرحمن والانی جن کی کنیت ابو ہند ہے وہ مراد ہوں، اس صورت میں بھی انقطاع باقی ہے گا اور ابو ظہیان کا واسطہ ہوگا، بہر حال حارث بن عبد الرحمن ابو ذباب دوسی مراد ہوں یا ابو ہند والانی، دونوں کی روایات معتبر ہیں اور جہاں تک انقطاع کا تعلق ہو مجاہد یا ابو ظہیان کے واسطے کے طے ہو جانے کے بعد یہ کوئی مستزہ نہیں پھر جب کہ انقطاع بھی قرون اولیٰ میں پایا جا رہا ہے جو مضرب نہیں، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کا اس روایت کو امام محمدؒ کے سامنے بیان کرنا اور امام محمدؒ کا اس روایت کو نقل کرنے کے بعد "وہذا کلمۃ ناخذ بہا اس بات کی دلیل ہو کہ ان حضرات کے نزدیک اس روایت کے ثبوت میں کوئی شک نہ تھا۔ واللہ اعلم۔ ماخوذ از تعلیقات ابو الوفاء

بالقیاس ہونے کی بنا پر یہ موقوف بھی مرفوع کے حکم میں ہے نیز امام ابو بکر جصاصؒ نے احکام القرآن میں یہی طریقہ حضرت ابن مسعودؓ سے بھی روایت کیا ہے، لہذا حافظ ابن محبہؒ کا یہ فرمانا کہ ”یہ تیسرا طبعیہ روایات سے ثابت نہیں ہے“ درست نہیں۔ اس کے علاوہ حضرت ابن عمرؓ کی جو حدیث امام ترمذی نے اسی باب

لہ خیف عن ابی عبیدۃ عن عبد اللہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی حرۃ بنی سلیم صلوۃ الخوف قام فاستقبل القبۃ وکان العدو فی غیر القبۃ فصنف معہ صفا واخذ صنف السلاح واستقبلوا العدو فکبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والصنف الذی معہ ثم رکع و رکع الصنف الذی معہ ثم تحول الصنف الذین صفوا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاخذوا السلاح وتحول الآخرون فقاموا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم و رکع النبی صلی اللہ علیہ وسلم و رکعوا وسجد وسجدوا ثم سلم النبی صلی اللہ علیہ وسلم فذهب الذین صلوامعہ وجاء الآخرون فقصوا رکعة فلما فرغوا اخذوا السلاح وتحول الآخرون و صلووا رکعة فکان للنبی صلی اللہ علیہ وسلم رکعتان وللقوم رکعة رکعة۔ احکام القرآن للجصاص (ج ۲ ص ۳۱۶، باب صلاة الخوف) طبع المطبعة البیہیة المصریة ۱۳۴۲ھ۔ یہ روایت ہمارے مسلک کے عین مطابق ہے۔

امام ابوداؤد نے ”عمران بن مسیرہ حدیث ابن فضیل“ کے طریق سے خیف کی یہ روایت اس طرح نقل کی ہے: ”عن ابی عبیدۃ عن عبد اللہ بن مسعود قال صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوۃ الخوف فقاموا صفین صف خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و صف مستقبل العدو فعلى بهم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکعة ثم جاء الآخرون فقاموا مقامهم فاستقبل بؤلار العدو فعلى بهم النبی صلی اللہ علیہ وسلم رکعة ثم سلم فقام بؤلار“ فصلوا انفسهم رکعة ثم سلموا“ ثم ذهبوا فقاموا مقام اولئک مستقبلی العدو ورجع اولئک الی مقامهم فصلوا انفسهم رکعة ثم سلموا“ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۶ و ۱۷۷) باب من قال یصلی بكل طائفۃ رکعة ثم یسلم الخ۔

یہ روایت بھی حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے البتہ ایک جز میں حنفیہ کے مسلک سے ذرا مختلف ہے، اس لئے کہ اس میں طائفہ ثانیہ کے بارے میں ذکر ہے کہ اُس نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک رکعت پڑھنے کے بعد فوراً محاذ پر چلے جانے کے بجائے اپنی دوسری رکعت اسی مقام پر پوری کی۔ لیکن خیف کی اس دوسری روایت کے مقابلہ میں پہلی روایت راجح ہے ”لان الطائفۃ الاولی قد ادرکت اول الصلوۃ والثانیہ لم تدرک فغیر جائز للثانیۃ الخروج من صلوۃہا قبل الاولی ولانہ لما کان من حکم الطائفۃ الاولی ان تصلى الکرعتین فی مقامین فکذلک حکم الثانیۃ ان تعقیبہا فی مقامین لافی مقام واحد لان سبیل صلوۃ الخوف ان یکون مقسومتہ بین الطائفتین علی التعدیل بینہما فیہا، کذا قال احمد بن علی البصاص رحمہ اللہ فی احکام القرآن (ج ۲ ص ۳۱۶) مرتب غنی عنہ

لہ فقال: ولم یقف علی ذلک فی شی من الطرق، فتح الباری (ج ۲ ص ۲۵۹) ابواب صلوۃ الخوف ۱۲ مرتب

میں ذکر کی ہے اس میں دوسرے اور تیسرے دونوں طریقوں کا احتمال ہے کیونکہ پہلے طائفہ کے چلے جانے کے بعد اور دوسرے طائفہ کے ایک رکعت ادا کرنے کے بعد حدیث کے الفاظ یہ ہیں: ”نَقَامَ هُوَ فَقَضُوا رَكَعَتَهُمْ وَقَامَ هُوَ لَمْ يَقْضُوا رَكَعَتَهُمْ“ اس میں پہلے ”هُوَ لَمْ يَقْضُوا“ کا اشارہ اگر طائفہ ثانیہ کی طرف قرار دیا جائے تو یہ دوسرا طریقہ ہوگا اور اگر اس کا اشارہ طائفہ اولیٰ کی طرف قرار دیا جائے تو یہ تیسرا طریقہ ہوگا۔

بہر حال تیسرے طریقے کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ وہ اوفق بالقرآن بھی ہے اور اوفق بالترتیب بھی، اوفق بالقرآن کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کریم میں طائفہ اولیٰ کے بارے میں فرمایا گیا ”فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ دَرَأِكُمْ“ اس میں پہلے طائفہ کو سجدہ کے بعد پیچھے جانے کا حکم دیا جا رہا ہے، لہذا اس میں پہلے طریقہ کا احتمال نہیں ہے، اور اوفق بالترتیب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ پہلے طریقہ میں پہلا طائفہ امام سے پہلے ہی نماز سے فارغ ہو جاتا ہے جو موضوع امامت کے خلاف ہے، اور دوسرے طریقہ میں طائفہ ثانیہ طائفہ اولیٰ سے پہلے فارغ ہو جاتا ہے جو ترتیب طبعی کے خلاف ہے۔ اور تیسرے طریقہ میں اگرچہ ”ذہاب دایامب“ زیادہ ہے لیکن نہ اس میں کوئی بات

۱۔ یوری روایت اس طرح ہے ”ان ابی صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوۃ الخوف باحد الطائفتین رکعة والطائفة الاخری مواجہۃ العدو ثم انصرفوا فقاموا فی مقام ادسک وجار ادسک فصلی ہم رکعة اخری ثم سلم علیہم فقام ہولاء فقصوا رکعتہم وقام ہولاء فقصوا رکعتہم“ (ترغی (ج ۱ ص ۱۰۰) ۱۲ مرتب

۲۔ اور یہ دوسری صورت یعنی طائفہ اولیٰ کو پہلے ہولاء کا اشارہ قرار دینا زیادہ راجح ہے اس لئے کہ حضرت ابن مسعود وغیرہ کی روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ ۱۲ مرتب

۳۔ ”وَإِذْ أَكُنْتَ فِيهِمْ فَأَمَرْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلَمْ تُطِيعُوا طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا بَأْسِهِمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ دَرَأِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا بِحَدِّهِمْ وَأَسْلِمْتُمْ لَهُمُ الْآيَةَ . سورة نسا آیت ۱۰۱“

علامہ بخاری معارف السنن (ج ۵ ص ۴۶) میں لکھتے ہیں ”ثم ان كل من سبق من الحنفية والشافعية يدعون ان العتران يوافقان، والمفسرون من الشريطين يؤولون الآية على ما يوافق مذهبيهم“ انظر احكام العتران للجصاص (ج ۲ ص ۳۱۳ تا ۳۱۵) من تأويل الحنفية . والتفسير الكبير للرازي من تأويل الشافعية .

تفصیل کے لئے دیکھئے روح المعانی جز ۵ خامس آیت ۱۲ ص ۱۳۲ تا ۱۳۷ ۱۲ مرتب

موضوع امامت کے خلاف ہے نہ ترتیب طبعی کے اور نہ قرآن کریم کے ظاہری الفاظ کے۔ واللہ اعلم
پھر یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ جمہور نقباء کے نزدیک صلوٰۃ النخوت کیلئے قصر کھیت ضروری
نہیں لہذا اگر صلوٰۃ النخوت حالت حضر میں ہو رہی ہو تو چار رکعتیں پر ہی جائیگی اور ہر طائفہ ایک کے بجا
دو دو رکعتیں امام کے ساتھ ادا کرے گا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي سُجُودِ الْقُرْآنِ

اس باب میں دو مسئلے مختلف فیہ میں آئے۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ سجدہ تلاوت ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسنون ہے جبکہ امام ابو حنیفہ
کے نزدیک واجب ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ترمذیؒ میں حضرت زید بن ثابتؓ کی حدیث سے ہے فرماتے ہیں ”قراءت
على رسول الله صلى الله عليه وسلم النجم“ فندم يسجد فيهما“

۱۔ وحاصل الكلام ان ما ذهب اليه ابو حنيفة واصحابه مؤيد بالدلائل القوية كما بين وهو مذهب الثوري في
قول وحسان بن ابى سليمان وابراهيم النخعي (انظر لاشره المصنف لعبد الرزاق ج ۲ ص ۵۰۸ رقم ۳۲۳۶)
باب صلوٰۃ النخوت - مرتب (وابن عمر وابن مسعود) (وذكرت روايتها) وعمر بن الخطاب (انظر لاشره تفسير
ابن جرير - ج ۵ ص ۱۶۳، طبع المير) وعبد الرحمن بن سمرة (انظر لاشره سنن ابى داود - ج ۱ ص ۱۷۷ - باب من
قال يصلى بكل طائفة ركعة ثم يسلم الخ - م) وابن عباس (وقد ذكر اثره - انظر كتاب الآثار - ص ۵۰۶ رقم ۱۹۵ - باب
صلوة النخوت - م) كذا في معارف ابن خزيمة (ج ۵ ص ۴۵ و ۴۶) بتغير وزيادة من المرتب

۲۔ دیکھئے فتح القدير (ج ۱ ص ۴۴۴) باب صلوٰۃ النخوت، صلوٰۃ النخوت میں اور بھی مباحث ہیں جو کتب
فقہ میں دیکھی جاسکتی ہیں ۱۲ مرتب

۳۔ فی الباب عمدة خلافیات - فی سبب السجدة وعکھا وعددہا وصفتها ووقتها ومجاہا من الآيات وغير
ذلك، والشيخ (الانور) تعرض فی املاؤه علی جامع الترمذی الی اشہرہا وذلك اختلافہم فی حکمہا و فی عددہا
فتقتصر علیہا (ومن ایضا) ولیراجع للبقیة عمدة القاری وکتب الفروع وبراہین المجتہد کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۵۵)

۴۔ (ج ۱ ص ۱۰۲) باب ما جاء من لم يسجد فيه - ورواه الشيخان، انظر الصميم للبخاري (ج ۱ ص ۱۳۶) باب من قرأ
السجدة ولم يسجد، والصحيح لمسلم (ج ۱ ص ۲۱۵) باب سجود التلاوة ۱۲ مرتب

لیکن حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ سجود علی الفور کی نفی ہے اور فی الفور سجدہ ہمارے نزدیک بھی واجب نہیں۔

ائمہ ثلاثہ کا دوسرا استدلال حضرت عمرؓ کے واقعہ سے ہے "انہ قرأ سجدة علی المنبر فنزل فسجد ثم قرأها فی الجمعة الثانية فتصیاً الناس للسجود فقال: انہا لم تكتب علينا الا ان نشاء فلم يسجد ولم يسجدوا"

اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا مطلب بھی یہ ہو سکتا ہے کہ فوراً سجدہ کرنا ضروری نہیں اور یا اس کا مطلب یہ ہے کہ "لم تكتب علينا بهيئة الجماعة"

حنفیہ کا استدلال ان تمام آیات سجدہ سے ہے جن میں صیغہ امر وارد ہوا ہے۔ شیخ ابن ہمام

۱۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۲) باب جار من لم يسجد فيه ورواه البخاري (ج ۱ ص ۱۳۶ و ۱۳۷) باب من رأى ان الله عز وجل لم يوجب السجود ثم ۲۔ اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ پہلے جمعہ میں حضرت عمرؓ نے آیت سجدہ پڑھنے کے بعد فوراً اتر کر سجدہ کیا چنانچہ روایت کے الفاظ یہ ہیں "انہ قرأ سجدة علی المنبر فنزل فسجد" جبکہ دوسرے جمعہ میں فوراً سجدہ کرنے کے بجائے فرمایا "انہا لم تكتب علينا الا ان نشاء" گویا انہوں نے نفس وجوب کا نہیں بلکہ وجوب علی الفور کا انکار کیا ہے۔

لیکن علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۵ ص ۷۵) میں حضرت کشمیریؒ کا قول نقل کرتے ہیں "ولم أرجو اباً شافياً لعلمائنا الحنفية عن أثر عمرؓ ولا يفي قولهم ان الوجوب ليس على الفور لانه لم يكن عذراً ولا يوجد نكته التأخير كما كانت في قصة النبي صلى الله عليه وسلم في حديث زيد بن ثابت (كما في المعارف - ج ۵ ص ۷۳)۔ علامہ بنوریؒ نے آگے حضرت عمرؓ کے اثر کا ایک اور جواب حضرت کشمیریؒ سے نقل کیا ہے "ان مراد عمر رضی اللہ عنہ ان السجدة تخصها لم تكتب علينا وانما يفي الركوع والإيماء والا تخار ايضاً، ويجوز عندنا ايضاً الاكتفاء بالركوع وان كان خارج الصلوة في رواية ذكرها صاحب الفتاوى الظهيرية ونقلها صاحب "الدر المختار" وكذلك ذكر الامام الرازي في تفسيره الكبير الاكتفاء عند أبي حنيفة بالركوع بدل السجود استدلالاً بقوله تعالى "وَقَرَأَ لَكَآذَانَآبَ" وتخصيصه بدخول الصلوة غير لازم۔

جہاں تک ایماۃ سجدہ کی ادائیگی کا تعلق ہے اس سے متعلق آثار و مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۲) باب اذا قرأ الرجل السجدة وبميشي ما يمنع، میں دیکھے جاسکتے ہیں، مثلاً "عن ابراهيم ان اصحاب عبد الله كانوا يقرءون السجدة وهم يمشون فيؤمنون ايماءً۔"

حضرت کشمیریؒ نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں "ولم أر اثرًا من احد من السلف انہ قرأ آية السجدة فلم يسجد ولم يركع اور لم يؤم برأسه۔ فالجمل: ان مراد عمر رضی اللہ عنہ ان السجدة بمفهومها لم تكتب علينا۔"

بذا ملخص ما في معارف السنن (ج ۵ ص ۷۳ تا ۷۷) بتغير وزيادة من المرب۔

فرماتے ہیں کہ آیاتِ سجدہ تین حالتوں سے خالی نہیں، یا ان میں سجدہ کا امر ہے یا کفار کے سجدہ سے انکار کرنے کا ذکر ہے یا انبیاء کے سجدہ کی حکایت ہے اور امر کی تکمیل بھی واجب ہے (کما هو ظاہر)، کفار کی مخالفت بھی اور انبیاء کی اقتدار بھی ہے۔

پھر حنفیہ اور شافعیہ اس پر متفق ہیں کہ پورے قرآن کریم میں کل سجدائے تلاوت چودہ ہیں، البتہ ان کی تعیین میں تھوڑا سا اختلاف ہے، شافعیہ کے نزدیک سورہ "ص" میں سجدہ نہیں ہے اس کے بجائے سورہ حج میں دو سجدے ہیں اور حنفیہ کے نزدیک سورہ "ص" میں سجدہ ہے اور سورہ

۱۔ فتح القدیر (ج ۱ ص ۳۸۲، باب سجود التلاوة) فقال: لانها (ای آیات السجدة) ثلاثة اقسام، قسم فيه الامر العریض به، وقسم تضمن حکایة استنکاف الکفرة حيث امروا به، وقسم فيه حکایة فعل الانبياء السجود، وكل من الامثال والاقتدار ومخالفة الکفرة واجب الا ان يدل دليل في معین علی عدم لزومه ۱۲ مرتب غنی عنه

۲۔ کما فی سورۃ العلق "كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ" ۱۲ مرتب

۳۔ کما فی سورۃ الانشقاق "وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ" ۱۳ مرتب

۴۔ کما فی سورۃ ص "وَقُلْ دَاوُدُ إِنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفِرْ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ۝ فَغَفَرْنَا لَهُ ذَلِكَ وَإِنَّ لَنَا عِندَنَا لُكُلِي وَحُشْنًا مَّاءٍ" (آیت ۲۴ و ۲۵ و ۲۶) ۱۲ مرتب

۵۔ اس لئے کہ قرآن کریم میں کفار اور ان کے اعمال کی مشابہت اختیار کرنے سے نہی وارد ہوئی ہے "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا" (آیت ۱۵۶ سورۃ آل عمران) ۱۲ مرتب

۶۔ چنانچہ انبیاء کرام کی اقتدار کا حکم بھی قرآن کریم میں وارد ہوا ہے "أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُو اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَرَهُ" (آیت ۹ سورۃ النعام) ۱۲ مرتب

۷۔ جس کی تفصیل یہ ہے :-

(۱) سورۃ اعراف آیت ۲۶ پ (۲) سورۃ رعد آیت ۱۵ پ (۳) سورۃ نحل آیت ۵۰ پ (۴) سورۃ بنی اسرائیل آیت ۱۰۹ پ

(۵) سورۃ مریم آیت ۵۸ پ (۶) سورۃ حج آیت ۱۵ پ (۷) سورۃ فرقان آیت ۶۰ پ (۸) سورۃ نمل آیت ۲۶ پ

(۹) سورۃ الم سجدہ آیت ۱۵ پ (۱۰) سورۃ ص آیت ۲۵ پ (۱۱) سورۃ السجدہ آیت ۲۵ پ (۱۲) سورۃ نجم آیت ۶۰ پ

(۱۳) سورۃ انشقاق آیت ۲ پ (۱۴) سورۃ علق آیت ۱۰ پ تفصیل حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے، شافعیہ کے

مسلک کی وضاحت خود متن میں آرہی ہے ۱۲ مرتب ۱۳ ایک تہی جو حنفیہ کے نزدیک ہے دوسرے "يَا أَيُّهَا

الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ" (آیت ۷ پ) ۱۲ مرتب

ج میں بھی صرف ایک سجدہ ہے۔

امام شافعیؒ سورہ ص کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں،
 "قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسجد في "ص" قال ابن عباس: وليست من عند السجود"

اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سجدہ کرنا تو اس روایت میں بھی ثابت ہے۔ البتہ حضرت ابن عباسؓ نے اس کے عزائم السجود میں سے ہونے کی جو نفی فرمائی ہے اس کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ سجدہ بطور شکر واجب ہے۔ جیسا کہ حدیث میں ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "سجدوا ذر توبة ونسجدوا شكرا" اور اگر بالفرض اس کا مطلب وہی ہو جو شافعیہ نے لیا ہے تب بھی یہ حضرت ابن عباسؓ کا اپنا قول ہی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل احق بالاتباع ہے بالخصوص جبکہ بخاری میں حضرت مجاہدؒ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا "أني صت سجدة فقال: نعم، ثم تلا "وَهَبْنَا" اتي قوله "فَيَسْجُدُ لِمَا ارْتَدَتْ" ثم قال: هو منهم (راي داود من الانبياء المذكورين في هذه الآية)

۱۔ جبکہ امام احمدؒ کے نزدیک آیات سجدہ پندرہ ہیں، سورہ حج میں دو سجدے ہیں کما عند الشافعية وسورة ص میں بھی سجدہ ہے کما عند الحنفية، لیکن امام احمدؒ کا قول مشہور امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق ہے۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک کل گیارہ سجدے ہیں ان کے نزدیک آخری تین سجدے نہیں ہیں۔ دیکھئے معارف السنن (صفحہ ۱۲۵) ۲۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۲) باب ما جاء في السجدة في "ص" ۱۳ مرتب

۳۔ نیز مسروقؒ سے مروی ہے "قال قال عبد الله ألا هي توبة نبي ذكرت، فكان لا يسجد فيها يعني "ص" قال البيهقي، رواه الطبراني في الكبير ورجالہ ثقات رجال الصيغ، كذا في مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۸۵) باب ثالث منه (ای من باب سجود الاستلادة) اس میں عبد اللہ سے مراد غالباً حضرت ابن مسعودؓ ہیں اس لئے کہ جب عبد اللہؓ مطلق بولا جاتا ہو تو وہی مراد ہوتے ہیں، اس طرح حضرت ابن مسعودؓ کے اثر سے بھی شافعیہ کے مسلک کی تائید ہوگی۔ ۴۔ کما فی سنن النسائی (ج ۱ ص ۱۵۲) کتاب الافتتاح باب سجود القرآن، اسجود فی ص. عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم سجدة في ص وقال: يسجد داود الخ ۱۳ مرتب

۵۔ (ج ۲ ص ۶۶۶) کتاب التفسیر سورة الانعام باب قوله ادلك الذين بدى الله فبهم اقتدوا ۱۲ مرتب

نیز سنن ابی داؤد میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں: "قتل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو علی المنبر" ص " فلما بلغ السجدة نزل فسجد وسجد الناس معه الخ " بہر حال سورہ "ص" کا سجدہ قوی دلائل سے ثابت ہے۔

۱۰ سورہ حج کا دوسرا سجدہ سو اس کے بارے میں امام شافعیؒ ترمذیؒ میں حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں: "قلت یا رسول اللہ! فضلت سورۃ الحج بان فیہا مسجدتین، قال: نعم، فمن لم یجد ہما فلا یقرأ ہما"، لیکن اس حدیث کا مآثر مدار ابن ہبیبہؒ پر ہے جن کا منفعہ معروف ہے۔

۱۱ ہمارا استدلال طحاویؒ میں حضرت ابن عباسؓ کے اثر سے ہے "قال: فی سجود الحج الاول عن یمۃ والاخر تعلیم" نیز امام محمدؒ اپنے مؤطا میں لکھتے ہیں "کان ابن عباس لا یسب فی سورۃ الحج الا سجدة واحدة الاوی"۔ سورہ حج کا دوسرا سجدہ ایسا ہے کہ اس میں

۱۲ (ج ۱ ص ۲۰۰) باب السجود فی ص ۴۲

۱۳ نیز مسند احمد میں حضرت ابوسعید خدریؓ ہی سے مروی ہے "انہ رأى رؤیا انہ یکتب" ص " فلما بلغ السجدة قال رأى الدواة والستلم وكل شئ بحضرة القلب ساجداً قال فصتب على النبى صلی اللہ علیہ وسلم فلم یزل یسجد بہا (قال البیہقی) رواہ احمد ورجالہ رجال الصحیح۔ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۸۴) باب ثالث منہ

(ای من باب سجود التلاوة) ۱۴ مرتب عنی عنہ

۱۵ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے بھی مسلک حنفیہ کی تائید ہوتی ہے "ان النبى صلی اللہ علیہ وسلم سجد فی ص" وعن عثمان بن عفان انہ سجد فی ص" رواہ عبد اللہ بن احمد ورجالہ رجال الصحیح۔ کذا فی زوائد البیہقی،

(ج ۲ ص ۲۸۵)۔

۱۶ ان کے علاوہ حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت ابن عمرؓ بھی سورہ ص کے سجدہ کے قائل ہیں دیکھئے مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۳۶ و ۲۳۸ رقم ۵۸۶۲ و ۵۸۴۲) باب کم فی القرآن من سجدة ۱۴ مرتب عنی عنہ

۱۷ (ج ۱ ص ۱۰۲) باب فی اسجدة فی الحج ۱۲ م

۱۸ والحدیث رواہ احمد والوداؤد والدارقطنی والحاکم والبیہقی ایضاً، کلہم من طریق ابن ہبیبہ، کذا فی المعاری (ج ۵ ص ۸۱) ۱۲ م

۱۹ ابن ہبیبہ کے بارے میں تفصیلی کلام دس ترمذی جلد اول میں گذر چکا ہے ۱۲ م (ج ۱ ص ۱۴۴) باب سجود التلاوة فی المفصل وغیرہ ۱۲ مرتب

۲۰ (ص ۱۴۸) باب سجود القرآن ۱۴ مرتب

رکوع اور سجود دونوں کا ایک ساتھ حکم دیا گیا ہے اور قرآن کریم کا اسلوب یہ ہے کہ جہاں سجدہ تلاوت ہوتا ہے وہاں صرف سجدہ یا صرف رکوع کا ذکر ہوتا ہے اور دونوں کو جہاں جہاں جمع کیا گیا وہاں سجدہ تلاوت نہیں ہے مثلاً ”يَمْرُؤُا قُنْتُ لَيْسَ تَبْتَ وَاسْجُدْ وَارْكَعْ مَعَ الرَّاكِعِينَ“ البتہ امام شافعیؒ اپنی تائید میں متعدد صحابہ کرامؓ کے آثار پیش کرتے ہیں جن میں دوسرے سجدہ کا ثبوت ہے اس لئے محققین حنفیہ نے اس دوسرے مقام پر بھی احتیاطاً سجدہ کرنے کو بہتر قرار دیا ہے۔ صاحب فتح الملہم کا رجحان بھی اسی طرف ہے۔ حکیم الامت حضرت تھانویؒ نے فرمایا کہ اگر آدمی نماز

۱۔ چنانچہ ارشاد ہے ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ“ (آیت ۷، پ ۱۲، مرتب ۷) چنانچہ تمام آیات سجدہ میں صرف سجدہ کا ذکر ہے البتہ سورہ ”ص“ میں صرف رکوع کا ذکر ہے ”وَلَقَدْ دَاوُدُ إِتْمَأَنَّنَا فَتَنَّا فَاتَّخَفْنَا رُءُوبَهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَآتَانَا ۖ فَغَفَرْنَا لَهُ ذَلِكَ ذَاتَ لَهٗ وَعِزُّنَا لِرُفُوهُنَّ حُسْنٌ“ مآب ”رکوع اور سجود دونوں کا ذکر کسی ایک آیت سجدہ میں بھی نہیں ہے سوائے سورہ حج کے دوسرے مشکلم فیہ سجدہ کے کہ اس سے متعلقہ آیت میں دونوں کا ذکر ہے ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا“ (آیت ۷، رقم ۷، پ ۱۲، مرتب ۷)

۲۔ دیکھئے معارف القرآن (ج ۶ ص ۲۸۸) سورۃ الحج آیت ۷، ۸ - مرتب ۲

۳۔ آیت ۷، سورۃ آل عمران پ ۳ -

۴۔ قال الشيخ البنوری فی المعارف (ج ۵ ص ۸۲ و ۸۳) : لیس ہم (ابی الشوافع) فی الباب حدیث بخلو عن منع فالحمد علی الآثار و لیس عند الفریقین حدیث صریح مرفوع فہم اثر عمر (وسند کرہ) ولنا اثر ابن عباس (کما ذکرہ) ومن اصول الامام ابی حنیفہ فی التفقہ والاجتہاد ان آثار الصحابة اذا تعارضت رجع منہا ما یوافق القیاس اذا لم یسکن التوفیق بینہما ۱۲ مرتب

۵۔ مثلاً (۱) عن نافع مولى ابن عمر ان رجلاً من اهل مصر اخبره ان عمر بن الخطاب قرأ سورة الحج فسجد فيها سجدين ثم قال ان هذه السورة فضلت بسجدين - (۲) عن عبد الله بن دينار انه قال : رأيت عبد الله بن عمر سجد في سورة الحج سجدين۔ ان دونوں آثار کیلئے دیکھئے مؤطا امام مالکؒ (ص ۱۹۱) باب ما جاء فی سجود القرآن ۔

علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۵ ص ۸۳) میں فرماتے ہیں ”والحاکم اخرج عن ابن عمر بن مسعود و ابن عباس و عمار بن یاسر و ابی موسیٰ و ابی الدرداء انہم سجدوا فی الحج سجدين ۱۱۔“ اس طرح کم از کم سات حضرات صحابہ کا عمل شافعی کے مسلک کے مطابق ثابت ہوتا ہے ۱۲ مرتب ۷ (ج ۲ ص ۱۶۷) باب سجود التلاوة ، اقوال العلماء فی سجود التلاوة ۱۲ م

سے باہر ہو تو اسے دوسرے مقام پر سجدہ کر لینا چاہئے اور اگر نماز میں ہو تو اس آیت پر رکوع کر دینا چاہئے اور رکوع میں سجدہ کی نیت کر لینی چاہئے تاکہ اس کا عمل تمام ائمہ کے مطابق ہو کر بافتا سجدہ ادا ہو جائے۔

امام مالکؒ کے نزدیک مفصل کی سورتوں میں سجدہ نہیں ہے وہ حضرت زید بن ثابت کی روایت سے استدلال کرتے ہیں "قال قرأت علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم السجدة فلم یسجد فیہا" ہم اس روایت کو سجود علی الفور کی نفی پر محمول کرتے ہیں اس لئے کہ صحیح بخاری میں حضرت ابن عباس سے مروی ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سجد بالنجم و سجد معہ المسلمون والمشرکون والجن والانس" نیز حضرت علیؑ سے مروی ہے "العن اثم أربع، الم تنزل وحده السجدة والنجم و اقرأ باسم ربك الاعلی الذی خلق" ان میں سے آخری دو سجدے مفصل کے ہیں۔ واللہ اعلم۔

۱۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۸۳) وقال شیخ البیہقی: والحدیث (ای حدیث عقبہ بن عامر) "باب فی السجدة فی الحج" من جہۃ آخری یؤكد القول بوجوب السجدة حیث قال: فمن لم یسجد بها فلا یقرأ بها " فلیتنبہ احد مرتب عنہ لہ سورۃ حجرات سے لیکر آخر تک کی تمام سورتیں مفصل میں شمار ہوتی ہیں پھر سورۃ حجرات تا بروج طوال مفصل کہلاتی ہیں اور سورۃ بروج تا یسینہ اوساط مفصل اور سورۃ یسینہ تا سورہ ناس قصار مفصل ۱۲ مرتب

۲۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۲) باب ما جاز من لم یسجد فیہ (ای فی النجم) ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۱۳۶) باب سجود المسلمین مع المشرکین و (ج ۲ ص ۷۲۱) کتاب التفسیر سورۃ النجم باب قوله "فاسجدوا لِلَّهِ وَاعْبُدُوا"

۴۔ نیز صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۵) باب سجود السلاۃ میں حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم

انہ قرأ والنجم" فجد فیہا وسجد من کان معہ النجم ۱۲ مرتب

۵۔ اختلاف فی وجہ سجدة المشرکین۔ انظر للتفصیل معارف السنن (ج ۵ ص ۶۸۷) باب ما جاز فی السجدة فی النجم ۲ مرتب

۶۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۳۳۶ رقم ۵۸۶۳) باب کم فی القرآن من سجدة۔ و مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۸۵،

باب ثالث منہ) قال البیہقی: رواہ الطبرانی فی الاوسط وفيہ الحارث وهو ضعیف ۱۲ مرتب

۷۔ نیز حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے: "فأتی بئیں: سجدا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لی" اقرأ باسم ربک "و اذا السأ

انشقت" ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۱) باب فی السجدة فی "اذا السأ انشقت" اس طرح مفصل کے تینوں سجدوں کا ثبوت ہو جاتا ہے ۱۲

۸۔ سجود تلاوت سے متعلقہ مباحث اور بھی ہیں جن کی تفصیل کتب فقہ میں دیکھی جاسکتی ہے ۱۲ مرتب

بَابُ فِي خُرُوجِ النِّسَاءِ إِلَى الْمَسَاجِدِ

”عن مجاهد قال: كنعان بن عمرو قال: قال رسول الله صلى الله عليه

وسلم: ”إِذْ نَوَا لِلنِّسَاءِ بِاللَّيْلِ إِلَى الْمَسَاجِدِ“ مسئلة الباب تفصیل کے ساتھ پیچھے
”باب فی خروج النساء فی العیدین“ کے تحت گزر چکا ہے فلیراجع۔

پھر حدیث باب میں عورتوں کے خروج الی المساجد کی ترغیب نہیں اس لئے کہ دوسری احادیث میں عدم خروج کی فضیلت اور ترغیب آئی ہے چنانچہ سنن ابی داؤد میں حضرت ابن مسعودؓ سے مرفوعاً مروی ہے ”صَلَاةُ الْمَرْأَةِ فِي بَيْتِهَا أَفْضَلُ مِنْ صَلَاتِهَا فِي حَجَرِهَا وَصَلَاتِهَا فِي مَخْلَعِهَا أَفْضَلُ مِنْ صَلَاتِهَا فِي بَيْتِهَا“ نیز انہی سے موقوفاً مروی ہے ”مَا صَلَّتْ امْرَأَةٌ مِنْ صَلَاةٍ أَحَبَّ إِلَى اللَّهِ مِنْ أَشَدِّ مَكَانٍ فِي بَيْتِهَا ظَلَمَةٌ“ حضرت ابن مسعودؓ ہی سے مرفوعاً مروی ہے ”الْمَرْأَةُ عَوْرَةٌ وَإِنْهَا إِذَا خَرَجَتْ اسْتَشْيَ فِيهَا الشَّيْطَانُ وَإِنْهَا أَقْرَبُ مَا تَكُونُ إِلَى اللَّهِ وَهِيَ فِي قَعْرِ بَيْتِهَا“ اور ابو عمرو شیبانی سے مروی ہے ”أَنَّهُ رَأَى عَبْدَ اللَّهِ يُخْرِجُ النِّسَاءَ مِنَ الْمَسْجِدِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَيَقُولُ: أَخْرِجْنَ إِلَى بَيْوتِكُنَّ خَيْرٌ لَكُنَّ“ ان کے علاوہ حضرت ام سلمہؓ سے مرفوعاً مروی ہے ”خَيْرٌ مَسَاجِدُ النِّسَاءِ قَعَرُ بَيْوتِهِنَّ“ یہ تمام روایات عدم خروج پر دال ہیں۔

پھر حدیث باب میں لفظ ”إِذْ نَوَا“ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ عورتوں کیلئے بغیر اجازت کے گھروں سے نکلنا درست نہیں اگرچہ خروج عبادت و طاعت کیلئے ہو۔ پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

۱۔ (ج ۱ ص ۸۳) باب التَّشْدِيدِ فِي ذَلِكَ (ای خروج النساء الی المسجد) ۱۲م

۲۔ ہوالیت الصغیر الذی یكون داخل البیت ۱۲م

۳۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ موثقون، کذا فی مجمع الزوائد و منبع الفوائد (ج ۲ ص ۳۵) باب

خروج النساء الی المساجد وغیر ذلک الخ ۱۲م

۴۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ موثقون۔ حوالہ بالا۔ ۱۲م

۵۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ موثقون۔ کذا فی الزوائد للبیہقی (ج ۲ ص ۳۵) ۱۲م

۶۔ کذا فی المجمع للبیہقی (ج ۲ ص ۳۳) باب خروج النساء الی المساجد الخ ۱۲م عہ شرح باب الترتیب ۱۲

نے جو عورتوں کو اپنے اولیاء و ازواج کی اجازت کے ساتھ خروج الی المساجد کی اجازت دی تو جہاں ان کو عدم خروج کی ترغیب دی وہیں ان کے خروج کو زینت نہ کرنے کے ساتھ مشروط کر دیا چنانچہ ارشاد ہے ”ولکن لیخرجن وھن تغلات“۔ یہ امر قابل غور ہے کہ جب سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے دورِ حیرت و برکت اور عہدِ تقویٰ و پرہیزگاری میں بھی عورتوں کا خروج مشروط تھا تو ہمارے پُرنتن دور کا کیا حکم ہوگا؟ فلیتدبّر۔

فقال ابنہ : والله لا نأذن لھن ، یتخذنہ دغلاً ۔ مطلب یہ کہ ہم ان کو گھروں سے نکلنے کی اجازت نہیں دیں گے اس لئے کہ وہ اس خروج کو قسند و فساد کا سبب بنالیں گی۔

”فقال : فعل الله بدك وفعل ، اقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقول لا نأذن“ حضرت ابن عمرؓ نے صاحبزادہ کے جواب پر غضبناک ہو کر ”فعل الله بدك وفعل“ کے الفاظ کے ساتھ انہیں بدو عادی اور مشم کی روایت میں مروی ہے ”فأقبل عليه عبد الله فسبّه سباً سيئاً ما سمعته مثله قط وقال أخبرك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقول : والله لنمنعهن“ اور سند احمد میں مجاہدؒ سے مروی ہے ”فما علمه عبد الله حتى مات“

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ کے صاحبزادہ کا مقصد حدیث رسولؐ کے مقابلہ میں اپنی رائے کو پیش کرنا اور ترجیح دینا نہیں تھا بلکہ انہوں نے جو کچھ کہا وہ

۱۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۸۴) باب ما جاز فی خروج النساء الی المسجد ۱۲ م

۲۔ التفل : سور الراتحة یقال : امرأة تغلة اذا لم تطيب ، ونسار تغلات ۔ یعنی الحدیث ولكن لیخرجن وھن غیر مستعملات للطیب ۱۲ مرتب

۳۔ ان کا نام ”بلال“ ہے ۔ کما صرح بہ فی روایۃ مسلم (ج ۱ ص ۱۸۳) ۱۲ م

۴۔ الدغل : فساد و تباہی ، خوف و ہلاکت کی جگہ جمعہ ادغال و دغال ۱۲ م

۵۔ (ج ۱ ص ۱۸۳) باب خروج النساء الی المساجد اذا لم یرتب علیہ فتنۃ الخ ۱۲ م

۶۔ وفسر عبد اللہ بن بکر فی روایۃ الطبرانی السب المذكور باللحن ثلاث مرّات ۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۲۸۹) ۱۲ مرتب

۷۔ کما نقل الحافظ فی ”الفتح“ (ج ۲ ص ۲۸۹) باب خروج النساء الی المساجد باللیل والغسل ۱۲ م

۸۔ کما فی المعارف (ج ۵ ص ۶۲) ۱۲ م

ایک غرض صحیح کے تحت کہا لیکن ان کی تعبیر مناسب اور صحیح نہ تھی اور اس سے حدیث کے ساتھ معارضہ اور اس کی مخالفت کا شبہ ہوتا تھا اسی لئے حضرت ابن عمرؓ ان کے جواب پر براہِ فرختہ ہو گئے۔ حضرت کشمیریؒ نے ”تکملة البحر للطوری“ کے حوالہ سے اس کی ایک تفسیر بھی بیان کی ہے :

”ان الامام ابایوسف کان یمدح الذُّبَاءَ وروی فیہ حدیث الذُّبَاءَ“ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یحب الذُّبَاءَ“ فقال رجل : لا أحبہ ، فأمر ابو یوسف بقتله ، فتأب الرجل من فور ، فغرض ذلك الرجل وان کان صحیحاً غیر ان التعبير کان سبیغاً ورمماً للمعارضة ^۲ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ جَاءَ فِي الَّذِي يُصَلِّي الْفَرِضَةَ ثُمَّ يَوْمُ النَّاسِ بَعْدَ ذَلِكَ

ان معاذ بن جبلؓ کان یصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المغرب ثم یرجع الی قومہ فیومہم۔ اس روایت میں ”مغرب“ کا ذکر ہو لیکن اکثر روایات میں عشرہ وارد ہوا ہے ^۳

لہ حافظ فرماتے ہیں ”وكانه قال (ای بلال بن عبد اللہ) ذلك لما رأى من فساد بعض الناس في ذلك الوقت و حملته على ذلك الغيرة وانما انكر عليه ابن عمر تصريحه بنجاسة الحديث والافلو قال مثلاً ان الزمان قد تغير وان بعضهم ربما ظهر منه قصد المسجد واضمار غيره لكان يظهر ان لا ينكر عليه والى ذلك اشارت عائشة بسا ذكر في الحديث الاخير (وادرك رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم ما حدثت الناس من المسجد كما منعت نسا بنی اسرائیل فتح الباب) (ج ۲ ص ۲۸۹) باب خروج الناس الى المساجد الم ۱۲ مرتب

۲۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۶۲)۔ علامہ بخاریؒ حضرت مشاء صاحب کے حوالہ سے اس واقعہ کو نقل کرتے کے بعد فرماتے ہیں : اقول لم اقف عليه في تكملة الطوري و ذکر طرف في ”البحر“ نفسه من كتاب المرتدين والقصة بتمامها في ”المرقاة“ و تقدمت في اوائل الطهارة ۱۲ م

۳۔ چنانچہ بخاریؒ نے دینار اور ابی الزبیر اور عبید اللہ بن مقسمؓ حضرت جابرؓ سے ”عشاء“ ہی کا لفظ نقل کرتے ہیں۔ ان حضرات کی روایات سن کر یہی پہنچی (ج ۳ ص ۱۱۶) باب ما علی الامام من التخفيف میں دیکھی جاسکتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ امام بیہقیؒ نے ”محارب بن دثار“ کی ”مغرب“ والی روایت کو معلول قرار دیا ہے۔ (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

بعض حضرات نے مغرب والی روایت کو ”محارب بن دثار“ کا تفرد قرار دیا ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ واقعہ کو مغرب سے متعلق قرار دینے میں محارب بن دثار متفرد نہیں بلکہ ”مغرب“ کا لفظ نقل کرنے میں بعض دوسرے روایت نے محارب بن دثار کی متابعت کی ہے اس لئے ان روایتوں کو تعدد واقعہ پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے۔

متنفل کے پیچھے مفترض کی اقتدار | حدیث باب سے امام شافعیؒ نے اقتدار المفترض بالمتنفل کے جواز پر استدلال کیا ہے، وجہ استدلال

یہ ہے کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشر (کسانی اکثر الروایات) کی نماز پڑھ لیتے تھے اور پھر اپنی قوم کو جا کر وہی نماز پڑھاتے تھے لہذا دوسری بار وہ متنفل ہوتے تھے جبکہ ان کے مقتدی مفترض۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ اور جمہور فقہار کے نزدیک مفترض کا متنفل کے پیچھے اقتدار کرنا درست نہیں۔ امام احمدؒ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک حنفیہ کے مطابق اور ایک شافعیہ کے لئے۔

جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں :-

① عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : الامام ضامن والمؤذن مؤتمن۔

② نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ”انما جعل الامام لیؤتم بہ الخ“ وهو

لیکن علامہ بخاریؒ معارف السنن (ج ۵ ص ۱۰۶) میں منسبات میں : ومحارب بن دثار لیس بتفرد بل تابع فیہ ابو الزبیر عند عبد الرزاق (کسانی فتح الباری (ج ۲ ص ۱۶۲) باب اذا طول الامام وكان للرجل حاجة فخرج وصلى، وطالب بن حبيب عند ابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۵۵) باب تخفيف الصلوة) کلاهما عن جابرؓ اھ مرتب

علامہ بخاریؒ نے بھی معارف السنن (ج ۵ ص ۱۰۶) میں اسی کو اختیار کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں ”فالقول بتعدد القضية هو الصواب“ ۱۲ مرتب

۲ انظر التفصیل ”المعارف“ للبخاری (ج ۵ ص ۹۱ و ۹۲) ۱۲ مرتب

۳ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۵۰) باب ماجاء ان الامام ضامن والمؤذن مؤتمن ۱۲ مرتب

فی الصحاح کلہا، اگر امام اور مقتدی کی نیت مختلف ہو تو اس کو اتمام (اقتدار کرنا) نہیں کہا جاسکتا۔
 (۳) عن سلیمان مولیٰ میمونۃ قال: رأیت ابن عمر جالساً علی البلاط (موضع بالمدينة اتخذہ عمل من يتحدث - لمعات) والناس یصلون، قلت یا أبا عبد الرحمن مالک لا تصلی؟ قال: انی قد صلیت، انی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لا تعد الصلاة فی یوم مرتین۔

جہاں تک حضرت معاذؓ کے واقعہ کا تعلق ہے
حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے واقعہ کی توجیہات
 سو حنفیہ و مالکیہ کی طرف سے اس کی متعدد توجیہات کی گئی ہیں:-

ایک یہ کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نبیّت نفل شریک ہوتے ہوں گے، اور اپنی قوم کو نبیّت فرض نماز پڑھاتے ہوں گے۔
 لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ شیعہ اور دارقطنی وغیرہ میں یہ زیادتی بھی موجود ہے۔
لہ تطوع ولہم فريضة۔

۱۔ کافی الصحیح للبخاری (ج ۱ ص ۱۵۰، باب صلوة القاعد ابواب تقصیر الصلوة) بروایۃ عائشہ مرفوعاً۔ والصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۱۷۶ و ۱۷۷، باب اتمام الماموم بالامام) بروایۃ انس بن مالک۔ و سنن للنسائی (ج ۱ ص ۱۴۶، کتاب الاقتراح تا دلی قولہ عزوجل: "وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ أَم") بروایۃ ابی ہریرۃ۔ و سنن لابن داؤد (ج ۱ ص ۸۹، باب الامام یصلی من قعود) بروایۃ انس بن مالک۔ و سنن للترمذی (ج ۱ ص ۷۲، باب ماجاء اذا صلی الامام قاعداً فصلوا تَعَوُّداً) بروایۃ انس بن مالک۔ و سنن لابن ماجہ (ص ۶۱، باب اذا قرأ الامام فانتصوا) بروایۃ ابی ہریرۃ ۴ مرتب عفا اللہ عنہ۔

۲۔ سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۳۸، کتاب الامامۃ والجماعۃ، باب سقوط الصلوة عن صلی مع الامام فی المسجد جماعۃ۔ و سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۸۵ و ۸۶، باب اذا صلی فی جماعۃ ثم ادرك جماعة أیید، اور سنن دارقطنی میں یہ الفاظ مروی ہیں: "لا تصلی صلاۃ مکتوبہ فی یوم مرتین" (قال الدارقطنی) تفرد بہ حسین المعلم عن عمرو بن شعيب۔ (ج ۱ ص ۴۱۶ رقم ۳) باب لا یصلی مکتوبہ فی یوم مرتین ۴۔

۳۔ (ج ۳ ص ۸۶) باب الفريضة خلف من یصلی الثالثة ۱۲ م

۴۔ (ج ۱ ص ۲۷۴، رقم ۷) باب ذکر صلاة المفترض خلف المتفعل ۱۲ م

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ جملہ تمام راویوں میں سے صرف ابن جریج روایت کرتے ہیں اور اس زیادتی کے بارے میں حضرت امام احمدؒ کا قول ہے ”أخشي أن لا تكون محفوظة“ اور اگر بالفرض اس کو صحیح مان لیا جائے تب بھی یہ راوی کا اپنا گمان ہے جو حجت نہیں۔

ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ اگر بالفرض یہ ثابت بھی ہو کہ حضرت معاذؓ بنیت نفل امامت کرتے تھے تب بھی اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت نہیں بلکہ اس کے خلاف ثابت ہے چنانچہ مسند احمد میں روایت ہے کہ حضرت معاذؓ کی قوم کے ایک آدمی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی کہ حضرت معاذؓ دیر سے آتے ہیں اور طویل امامت فرماتے ہیں، اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ سے فرمایا ”یا معاذ بن جبل ! لا تكن فتانا، إماما ان تصلي معي وإماما أن تخفف على قومك“

تیسری توجیہ بعض حضرات نے یہ کی ہے کہ اگر بالفرض آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت بھی ہو تب بھی یہ ہو سکتا ہے کہ یہ حکم منسوخ ہوا اور اس زمانہ کا واقعہ ہو جب ایک فرض نماز کو دو مرتبہ پڑھنا جائز تھا اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ”لا تصلي صلاة مكتوبة في يوم مرتين“ نے اس کو منسوخ کر دیا۔ ان توجیہات کی تفصیل طحاویؒ میں دیکھی جاسکتی ہے۔

یہ وہ توجیہات ہیں جو عام طور سے حنفیہ کی طرف سے کی جاتی ہیں، لیکن سب سے بہتر توجیہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمائی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشا کی نماز پڑھ کر عشا ہی کی نماز اپنی قوم کو نہیں پڑھاتے تھے بلکہ واقعہ یہ تھا کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مغرب کی نماز پڑھتے تھے اور اپنی قوم کو عشا کی نماز پڑھاتے تھے لہذا

۱۔ (قال النيموي) فردبہا ابن جریج عن عمرو بن دينار۔ تفصیل کیلئے دیکھئے ”التعليق الحسن علی آثار السنن“ (ص ۱۳۳) باب صلاة المفترض خلف المتفضل ۱۲ مرتب

۲۔ عمدة القاری (ج ۵ ص ۲۳۷) باب اذا طول الامام وكان للرجل حاجة فخرج فصلى ۱۲ م

۳۔ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۷۲) باب من أم الناس فليخفف ۱۲ مرتب

۴۔ سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۴۱۶) باب يصلي المكتوبة في يوم مرتين ۱۲ م

۵۔ (ج ۱ ص ۱۹۹ و ۲۰۰) باب الرجل يصلي الفريضة خلف من يصلي تطوعاً ۱۲ م

۶۔ انظر معارف السنن (ج ۵ ص ۱۰۲) ۱۲ م

اقتدار المفترض بالمتنقل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا جس کی دلیل یہ ہے کہ ترمذی کی حدیث باب میں صراحت ہے ”ان معاذ بن جبل کان یصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المغرب ثم یرجع الی قومہ فیومہ یومہ“ اس تحقیق پر بات بالکل واضح ہو جاتی ہے۔
البتہ اس پر دو اشکال باقی رہتے ہیں، ایک یہ کہ اگر یہ بات تھی تو حضرت معاذؓ کی قوم کو ان کے دیس سے آنے کی شکایت کیوں پیدا ہوئی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاذؓ مغرب کی نماز پڑھنے کے بعد فوراً وہاں سے روانہ نہیں ہوتے تھے بلکہ کچھ وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں گزارنے کے بعد اپنی قوم میں جایا کرتے تھے لہذا اس بنا پر قوم کو نماز عشاء میں تاخیر ہو جاتی تھی۔

دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ ایک روایت میں حضرت معاذؓ کے بارے میں مروی ہے ”ثم یرجع الی قومہ فیصلی بہم“ تلك الصلوة، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشاء کی نماز پڑھتے تھے پھر وہی نماز اپنی قوم کو جا کر پڑھاتے تھے۔
اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا ہے کہ ان کا عام معمول تو مغرب کی نماز پڑھ کر جانے کا تھا لیکن کسی ایک دن وہ عشاء کی نماز پڑھ کر گئے، حدیث میں اُسی ایک دن کا واقعہ بیان کیا گیا ہے۔ پھر اس ایک دن کے بارے میں تین احتمالات ہیں ایک یہ کہ اس دن انہوں نے اپنی قوم کو نماز نہ پڑھائی ہو اور ”فیصلی بہم تلك الصلوة“ کا مطلب یہ ہو کہ لگے دن اسی نماز کی انہوں نے امامت کی۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ اسی روز اپنی قوم کو نماز پڑھائی ہو لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بنیت نفل شرکت کی ہو اور قوم کے ساتھ بنیت فرض۔ اور تیسرا امکان یہ ہے کہ اس کے برعکس کیا ہو یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بنیت فرض شرکت کی ہو اور قوم کے ساتھ بنیت

۱۔ اس سے متعلقہ کچھ تفصیل ہم پیچھے حاشیہ میں اسی باب میں ذکر کر چکے ہیں ۱۲ مرتب
۲۔ چنانچہ علامہ علیؒ نے صیح ابن خزمیہ کے حوالہ سے حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی جو روایت نقل کی ہے اس میں مروی ہے ”فقال معاذ۔ یعنی الفقی۔ یتنادونی ولاخبرن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فلما اخبرہ قال الفقی: یا رسول اللہ! یطیل المکث عندک ثم یرجع فیطول علینا ام؟“ عمدة القاری (ج ۵ ص ۲۳۶) باب اذا طول الامام وکان للرجل حاجۃ فخرج فعلى ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۱۸۷) باب القراءة فی العشاء ۱۲ م

۴۔ کما فی المعارف (ج ۵ ص ۱۰۲) ۱۲ م

نفل یا دونوں جگہ بنیت فرض شرکت کی ہو، ان دونوں صورتوں میں یہ ان کا اپنا اجتہاد ہوگا جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت نہیں۔

احقر عرض گزار ہے کہ حضرت شاہ صاحبؒ کا جواب اپنی دقت کے باوجود محل نظر ہے، اس لئے کہ مسلم شریف کی مذکورہ بالا روایت کے ابتدائی الفاظ یہ ہے ”عن جابر بن عبد اللہ أن معاذ بن جبل كان يصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عشاء الآخرة ثم يسبحهم“ اس میں ”کان“ کا معنی اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ یہ کسی ایک دن کا واقعہ نہیں بلکہ حضرت معاذؓ کا عام معمول ہی عشاء کی نماز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پڑھ کر اپنی قوم کی طرف لوٹنے کا تھا۔

اگرچہ اس کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ لفظ ”کان“ ہر جگہ استمرار کے معنی کا فائدہ نہیں دیتا، خاص طور سے احادیث میں، کما حقہ النودی فی غیر موضع من شرحہ لمسلم۔ حضرت شیخ الہند قدس اللہ روحہ نے حضرت معاذؓ کے واقعہ کا ایک دوسرے طریقہ سے جواب دیا ہے جسے صاحب فتح الملہم نے موثق کر کے نقل کیا ہے :-

ان حدیث ”انما جعل الامام ليؤتم به“ يدل على أن الامام لا يعد اماماً الا اذا ربط المقتدى صلواته بصلواته بحيث يمكنه الدخول في صلاته بنية صلاة الامام، فتكون صلاة الامام متضمنة لصلاة المقتدى ويكون المقتدى تابعاً له فعلاً ونيةً غير مختلف عليه كما قال صلى الله عليه وسلم

لہ (ج ۱ ص ۱۸۷) باب القراءة في العشاء ۳ مرتب

لہ اس روایت میں ”عشاء الآخرة“ کے الفاظ سے ان حضرات کی توجیہ کی بھی تردید ہو رہی ہے جنہوں نے عشاء والی روایات میں لفظ ”عشاء“ کو عشاء اولیٰ کی تاویل میں کر کے حضرت معاذؓ کے واقعہ کو صلوٰۃ مغرب سے متعلق قرار دیا ہے واللہ اعلم۔ نیز امام ابو داؤدؒ نے بھی اپنی سنن (ج ۱ ص ۸۸) باب امامۃ من صلی یقوم وقد صلی تکمل الصلوٰۃ میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے ”کان يصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم العشاء ثم يأتي قومه فيصلي بهم تلك الصلوٰۃ ۱۲ مرتب

لہ فتح الملہم (ج ۲ ص ۸۳) باب القراءة في العشاء، مسئلۃ المفسر من خلف المتغفل ۱۳ م

لہ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۰) باب صلوٰۃ القاعد، البواب تقصیر الصلوٰۃ ۱۲ م

« ولا تختلفوا عليه » فإنه يشمل الاختلاف عليه في الأفعال الباطنة كما يشمل
الاختلاف عليه في الأفعال الظاهرة . قال الشعراني الشافعي : ولا شك أن من
يراعى الباطن والظاهر معاً أكمل ممن يراعى أحدهما - اهـ - وظاهر أن
المفترض لا يمكنه الدخول في صلوة أمامه المتنفل بنية صلاته ، فلا يتصور
ارتباط صلوته بصلاته من ابتداء الأمر وأيضاً هو أى المفترض مع كونه
قوياً لا يجعل تابعاً للضعيف ، فاقترأ المفترض بالمتنفل ينا في حقيقة الإتمام
ونفى المقتدين على الاختلاف على إمامهم - ولا يخفى على المنصف المعنى
أن مسألة الإتمام أى متابعة المأموم للإمام إنما اكملت على لسان الشارع شيئاً
فشيئاً ، وكان الإمامة والقُدوة في الأرائل أسماً للنحو من الاجتماع المكاني بين
الإمام والمأمومين . ثم نيطت أفعالهم بأفعاله ، ونهى عن اختلافهم عليه
وجعلت صلاتهم واحدة حتى أن النبي صلى الله عليه وسلم قد وجد قراءة الإمام
والمأموم وهي من معظم أركان الصلاة وهذا التدرج في تكميل الإتمام قد
دل عليه حديث ابن أبي ليلى عند أبي داود . قال وحدثنا أصحابنا : وكان
الرجل (أى المسبوق) إذا جاء يسأل فيخبر بما سبق من صلوته وأنه قاموا
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من بين قائم وراكع وقاعد ومصلٍّ مع
رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال : فجاء معاذ فاشاروا إليه ، فقال معاذ :
لا إرادة على حال الأكنت عليها . قال : فقال (النبي صلى الله عليه وسلم) : ان
معاذ أقدم منكم سنة كذلك فافعلوا به وهذا صريح في أن متابعة
المأموم للإمام على أكمل هيأتها التي يقتضيها موضوع الإتمام لم تكن في

له كافي صحيح البخاري (ج ١ ص ١٠٠) كتاب الاذان ، باب إقامة الف من تمام الصلاة . في حديث
أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : إنما جعل الإمام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه ثم وكذا في صحيح مسلم
(ج ١ ص ١٤٤) باب إتمام المأموم بالإمام (١٢ مرتب

٢ (ج ١ ص ٤٣) باب كيف الاذان ، وجدت هذا الحديث في أسنن أبي داود بعد عن أشديد -
فلله الحمد ١٢ مرتب عفا الله عنه

مبدأ الهجرة ثم شرعت بعد زمان . فينبغي ان يحمل كل ما جاء في الاحاديث
 ماينا في مقتضى هذا الاثتمام ولم يعلم تاريخه كما زعموا من حديث (معاذ
 في) الباب على ما قبل او امر الاثتمام ونواهي الاختلاف على امرام حتى يسد
 دليل صريح على انه كان بعد احكام امر الاثتمام وتثليتها .
 صاحب فتح المليم فرماتے ہیں : ولم يوجد مثل هذا الدليل في حديث
 الباب . والله اعلم . هذا مانبه عليه شيخنا المحقق العلامة محمود
 قدس الله روحه .

تد شرح الباب بنیادۃ من المرب

۱۔ (ج ۲ ص ۸۳) باب القراءة في العشاء ۱۲ مرتب
 ۲۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ”انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه“ (بخاری
 ج ۱ ص ۱۰۰) اس کا تقاضا کرتی ہے کہ مقتدی اور امام کے افعال ظاہرہ اور باطنہ میں اتنا ربط اور اتحاد ہونا
 چاہیے کہ مقتدی امام کی نیت کے ساتھ صلوٰۃ امام میں شریک ہو سکے جبھی امام کی نماز مقتدی کی نماز کو
 مستغن بھی ہوگی اور مقتدی امام کا فعلاً و نیۃً تابع بھی ہوگا اور ”لا تختلفوا عليه“ کے تقاضا پر بھی عمل ہو سکے
 گا ، اور یہ بات ظاہر ہے کہ مقتدی مفترض امام متغفل کی نماز میں صلوٰۃ امام کی نیت کے ساتھ شریک نہیں
 ہو سکتا ۔ ایسی صورت میں مقتدی کی نماز کا امام کی نماز کے ساتھ کہاں ربط رہ سکتا ہے ؟ اس کے علاوہ مفترض
 قوی ہونے کی حیثیت سے متغفل (جو کہ ضعیف ہے) کا تابع نہیں قرار دیا جاسکتا جس سے یہ بات سامنے آتی
 ہے کہ مفترض کی اقتدار متغفل کے پیچھے اُتھام کی حقیقت کے خلاف ہے ۔

پھر یہ بات ظاہر ہے کہ مقتدی کو امام کی مکمل اقتدار کا جو حکم دیا گیا ہے بتدریج دیا گیا ہے اور
 اس میں آہستہ آہستہ ترقی ہوئی ہے ، ورنہ ابتداء امامت و اقتدار کا مفہوم صرف اتنا تھا کہ امام اور مقتدی
 ایک جگہ جمع ہو جائیں ، اس کے بعد اگلے مرحلہ پر مقتدی کے افعال کو امام کے افعال کے ساتھ متعلق قرار دیکر
 مامومین اور امام کی نماز کو ایک کر دیا گیا اور مقتدیوں کو افعال صلوٰۃ میں امام کی مخالفت سے روک دیا گیا
 یہاں تک کہ قرات جیسے اہم رکن صلوٰۃ میں بھی دونوں کو شریک کر کے ان کے درمیان مکمل اتحاد پیدا کر دیا گیا۔
 تکمیل اُتھام (متابعت ماموم للامام) کے ان تدریجی مراحل پر سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۷۲) میں ابن ابی لیلیٰ کی
 روایت دال ہے کہ مذکرت فی المتن ، حدیث کا حاصل یہ ہے کہ شروع میں مسبوق اگر (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

بَابُ مَا ذَكَرَ مِنَ الرَّخْصَةِ فِي السُّجُودِ عَلَى التَّوْبِ فِي الْحَرِّ وَالْبُرْدِ

کنا اذا صلينا خلف النبي صلى الله عليه وسلم بالظهار سجدنا على ثيابنا

اقتداء الحق

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شدت گرمی یا شدت سردی کی وجہ سے مصلی کا توبہ متصل یعنی ایسے کپڑے پر جو کہ مصلی نے پہن یا اوڑھ رکھا ہو نماز پڑھنا یا سجدہ کرنا درست ہے جبکہ امام شافعیؒ توبہ متصل پر سجود کی اجازت نہیں دیتے۔ حدیث باب کا ظاہر امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی تائید کر رہا ہے۔ امام مالکؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے یعنی توبہ متصل پر بھی مسلوٰۃ و سجود کی بلاکراہت اجازت ہے۔ حضرت عمر فاروقؓ کے قول و عمل سے بھی جہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہؒ میں مروی ہے "عن ابراہیم قال: صلی عمر ذات یوم الناس انجمۃ فی یوم شدید انحر نطرح طرف توبہ بالارث فجعل یسجد علیہ ثم قال:

جماعت میں شریک رفعا سے فوت شدہ رکعتوں کے بارے میں پوچھتا اور معلوم ہونے کے بعد پہلے اپنی رکعتوں کو پوری کرتا اس کے بعد امام کے ساتھ شریک تاہن ایک مرتبہ حضرت معاذ مسبوق ہوئے تو فوراً اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز میں شریک ہو گئے اور انہوں نے اپنی بقیہ رکعتیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز سے فارغ ہونے کے بعد پوری کیں اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "ان معاذاً قد سنّ لکم سنۃ کذلک" اے لوگو!

یہ حدیث اس پر دلالت ہے کہ ابتداء اسلام میں مقتدی کیلئے امام کی اقتداء تمام ہیئات میں لازم نہ تھی، پھر یہ بتنا لازم ہوتی گئی، یہاں تک کہ امام اور مقتدی کی نماز میں مکمل اتحاد ہو گیا، لہذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ جن احادیث میں اتمام کامل کے مقتضی کے خلاف امور مروی ہوں اور ان کی تاریخ بھی معلوم نہ ہو ایسی احادیث کو اوامر اتمام اور نواہی اختلاف علی الامام سے پہلے پر محمول کیا جائے، البتہ اگر کوئی دلیل صریح اس پر دلالت کرے کہ حدیث کا تعلق امر اتمام کے بعد ہے ہے اس صورت میں اس حدیث کے مطابق عمل کیا جائے،

حضرت معاذؓ کی حدیث باب میں بھی اس کی کوئی تصریح نہیں کہ یہ کس زمانہ کا واقعہ ہے، لہذا اسے بھی احکام اتمام سے پہلے پر محمول کیا جائے گا۔ واللہ اعلم۔ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۲ الظہار جمع ظہیر وہی وقت شدۃ الحر فی الہاجرۃ (نصف النہار) ۱۲ م

۱۲ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۶۸ و ۲۶۹) فی الرجل یسجد علی توبہ بین الحرمین ۱۲ مرتب

یا ایہا الناس ! اذا وجد احدکم الحتّ فلیسجد علی طرف ثوبہ " نیز زید بن وہب حضرت عمرؓ سے نقل کرتے ہیں " اذا لم یستطع احدکم من الحتّ والبرد فلیسجد علی ثوبہ " نیز حضرت انسؓ سے مروی ہے " قال : کنا نصلی مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی شدّة الحر فاذا لم یستطع أحدنا ان یمکن وجهہ من الارض بسط ثوبہ فیسجد علیہ "۔ اسی طرح حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے " ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی ثوب واحد یتقی بفضولہ حر الارض وبردھا "۔

امام شافعیؒ نے اس قسم کی روایات کو تاویل کر کے ثوب منفصل پر محمول کیا ہے لیکن یہ تاویل تکلف سے خالی نہیں، تفصیل کیلئے دیکھئے "عمدة القاری"

پھر حدیث باب اس بات پر بھی دال ہے کہ عمل سیر مفسد صلوٰۃ نہیں۔ واللہ اعلم
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا ذَكَرَ فِي الرَّجُلِ يُدْرِكُ الْإِمَامَ سَاجِدًا لِيَفْصَحَ؟

اذا أتى أحدكم الصلاة والامام على حال فليصنع كما يصنع الامام؛
امت کا اس پر اتفاق ہے کہ مدرک رکوع مدرک رکعت ہے، البتہ امام بخاریؒ نے جزاء القراۃ میں لکھا ہے کہ مدرک رکوع مدرک رکعت ہے یہ مسلک صرف ان حضرات کا ہے جو قرأت خلف الامام کے قائل نہیں اور جو لوگ قراۃ خلف الامام کے قائل ہیں مثلاً حضرت ابو ہریرہؓ سوان کے نزدیک مدرک رکوع مع الامام مدرک رکعت نہیں ہے الا ان یدرک الامام قائماً، لیکن بخاری کی بات اجماع کے خلاف ہے اور خود حافظ ابن حجرؒ بھی اس بائے میں متردد ہیں۔ اور جہاں تک حضرت ابو ہریرہؓ کا تعلق ہے ان سے کئی روایات مجہولہ کے مسلک کے مطابق بھی مروی ہیں چنانچہ مؤلاً امام مالکؒ میں ان سے

۱۔ دہ دہ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۳۶۸ و ۲۶۹) فی الرجل یسجد علی ثوب من الحر والبرد ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۲ ص ۱۱۷ و ۱۱۸) کتاب الصلاة، باب السجود علی الثوب فی شدۃ الحر ۱۲ مرتب

۳۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۹۹، باب لا یسعی الی الصلاة) ۱۲

۴۔ (قال شیخ البیہقی) وتردد فیہ الحافظ فی التلمیض وقال: انما فی صحیحہ مغایر لما نقلوہ، کذا فی المعارف (ج ۳ ص ۳۸۰) ۱۲

۵۔ شرح باب از مرتب ۴

۶۔ (ص ۷) باب من ادرك ركعة من الصلاة ۱۲

مروی ہے "من أدرك الركعة (ای الركوع) فقد أدرك السجدة (ای الركعة) نیز انہی سے
 معنی ابن خزيمة میں مروی ہے "من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدركها قبل ان يقيده
 الامام صلبه" نیز انہی سے ابو داؤد میں مرفوعاً مروی ہے "اذا جئته الى الصلاة ونحن
 سجدون، فاسجدوا ولا تعدّوها (ای تلك السجدة) شيئاً ومن أدرك الركعة
 (ای الركوع) فقد أدرك الصلاة (ای تلك الركعة)۔

پھر اگر کوئی شخص امام کو سجدہ میں پا رہے تو اسے سجدہ سے فارغ ہونے کا انتظار نہ کرنا چاہئے اور
 سجدہ میں شریک ہو جانا چاہئے ایسی صورت میں اگرچہ وہ مدیک رکعت نہ ہو گا تب بھی یہ شرکت اجر
 و ثواب سے خالی نہیں، چنانچہ امام ترمذی لکھتے ہیں: "واختار عبد الله بن المبارك ان يسجد
 مع الامام وذكر عن بعضهم فقال: لعنه لا يسفح رأسه من تلك السجدة حتى
 يغضله" (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ كَسَاهِيَةِ أَنْ يَنْتَظِرَ النَّاسُ الْإِمَامَ وَهُمْ قِيَامٌ عِنْدَ قُبْحِ الصَّلَاةِ

"إذا أقميت الصلاة فلا تقوموا حتى تسروني خرجت" یہ حدیث اس پر دل ہے کہ
 جماعت کے وقت اگر امام مسجد سے باہر ہو تو جب تک وہ مسجد میں داخل نہ ہو مقتدین کیلئے کھڑا ہونا
 مکروہ ہے، اور وجہ ظاہر ہے کہ قیام نماز ادا کرنے کیلئے ہے اور نماز ادا کرنا بدون امام کے ممکن
 نہیں لہذا بغیر امام کے قیام مفید نہ ہوگا۔

پھر جب امام مسجد میں داخل ہو تو مقتدیوں کے قیام کے بارے میں حنفیہ کے نزدیک تفصیل
 ہے کہ اگر امام محراب کے کسی دروازہ سے یا اگلی صف کے سامنے سے آئے تو جس وقت مقتدی امام
 کو دیکھیں اسی وقت کھڑے ہو جائیں اور اگر امام پچھلی صفوں کی طرف سے آ رہا ہو تو جس صف سے
 گذرے وہ صف کھڑی ہوتی چلی جائے۔

اور اگر امام پہلے سے مسجد میں ہو ایسی صورت میں مقتدیوں کو کس وقت کھڑا ہونا چاہئے؟

۱۔ التلخیص الحیر (ج ۲ ص ۴۱ تحت رقم ۵۹۵) باب صلاة الجماعة ۱۲ م

۲۔ (ج ۱ ص ۱۲۹) باب الرجل يدرك الامام ساجداً كيف يعين ؟ ۱۲ م

۳۔ کما فی بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۲۰۰ و ۲۰۱) فصل فی سنن الصلاة ۱۲ مرتب عہ شرح باب از مرتب ۱۲

اس بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعیؒ اور ایک جماعت کے نزدیک اقامت ختم ہونے کے بعد کھڑا ہونا مستحب ہے، امام مالکؒ اور بہت سے علماء کا مسلک قاضی عیاضؒ نے یہ نقل کیا ہے کہ شروع اقامت ہی سے لوگوں کا کھڑا ہونا مستحب ہے البتہ موطا کی تشریح سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی خاص حد پر بھی قیام واجب نہیں بلکہ لوگوں کو ان کی سہولت پر چھوڑا جائے اس لئے کہ بھاری بدن اور کمزور آدمی دیر میں اٹھتا ہے جبکہ ہلکا آدمی جلدی اٹھ جاتا ہے صحابہ کرامؓ کا تعامل قاضی عیاضؒ کے نقل کردہ امام مالکؒ کے مسلک کے مطابق ہے کہ اقامت کے شروع سے ہی کھڑا ہونا افضل ہے بلکہ حضرت سعید بن مسیبؒ کا مسلک یہ ہے کہ شروع اقامت ہی سے سب کا کھڑا ہونا صرف مستحب ہی نہیں بلکہ واجب ہے۔

پھر امام اعظم ابو حنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک ”حی علی الفلاح“ اور ”قد قامت الصلوة“ پر کھڑا ہونا چاہئے۔

”البحر الرائق“ (ج ۱ ص ۲۳۱) میں حنفیہ کے مذہب کی تفصیل لکھتے ہوئے ”حی علی الفلاح“ پر کھڑے ہونے کی علت یہ بیان کی گئی ہے ”والقیام حین قبل حی علی الفلاح“ لائنہ امر المستحب المسارعة الیہ“ یعنی ”حی علی الفلاح“ پر کھڑا ہونا اس لئے افضل ہے کہ لفظ ”حی علی الفلاح“ کھڑے ہونے کا امر ہے اس لئے کھڑے ہونے کی طرف مسارعت کرنی چاہئے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جن حضرات نے ”حی علی الفلاح“ پر یا ”قد قامت الصلوة“ پر کھڑے ہونے کو مستحب فرمایا ہے ان کے نزدیک استحباب کا مطلب یہ ہے کہ اس امر کے بعد بیٹھے رہنا خلاف ادب ہے نہ یہ کہ اس سے پہلے کھڑا ہونا خلاف ادب ہے۔ کیونکہ پہلے کھڑے ہونے میں تو اور بھی زیادہ مسارعت پائی جاتی ہے۔

اس میں غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس بارے میں مذاہب ائمہ اربعہ کا متماثر اختلاف محض افضلیت و اولویت کا ہے اس میں کوئی جانب ناجائز یا مکروہ نہیں اور کسی کو کسی پر تکبر و

۱۔ کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۳۱) باب متى يقوم الناس للصلوة ؟ ۲ مرتب

۲۔ حوالہ بالا ۱۳

۳۔ (ص ۵۵ و ۵۶) باب ما جاز فی النذر للصلوة ۳ مرتب

۴۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۳۱) باب متى يقوم الناس للصلوة ؟ ۲ مرتب

اعتراض کرنے کا حق نہیں، یہی وجہ ہے کہ ائمہ اربعہ کے متبعین میں کبھی اس پر کوئی جھگڑا نہیں
سُنا گیا۔

خلاصہ یہ کہ اقامت نماز کے وقت امام اور مقتدی شروع اقامت سے کھڑے ہوں یا
بعد میں مؤذن کے کسی خاص کلمہ پر، یہ ایک ایسا فرعی مسئلہ ہے کہ اس کی کسی جانب گناہ نہیں دونوں
ہی طریقے شرعاً باتفاق ائمہ اربعہ جائز ہیں، فرق اور اختلاف صرف افضلیت میں ہے۔

لیکن امت میں یہ کسی کا مذہب نہیں کہ امام اقامت کے وقت باہر سے آکر مصلے پر بیٹھ جائے
اور بیٹھنے کو ضروری سمجھے، کھڑے ہونے والے مقتدیوں کو کھڑے ہونے سے روکے ان کو اور ان
کے عمل کو بُرا اور مکروہ سمجھے، خود ائمہ حنفیہ اور فقہاء مفتی حضرات میں سے کسی نے بھی پہلے کھڑے
ہونے کو مکروہ نہیں کہا اور کہہ بھی کیسے سکتے تھے جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، خلفاء راشدین،
اور عام صحابہ و تابعین کے تعامل سے استمرار اقامت میں کھڑا ہونا ثابت ہے۔

البتہ صرف ”مضمرات“ کی روایت کے الفاظ مشکوک ہیں، چنانچہ علامہ طحاویؒ نے
اس کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں ”وَإِذَا أَخَذَ الْمُؤَذِّنُ فِي الْقَامَةِ وَدَخَلَ رَجُلٌ الْمَسْجِدَ
فَإِنَّهُ يَقْعُدُ وَلَا يَنْتَظِرُ قَائِمًا فَإِنَّهُ مَكْرُوهٌ“۔ کما فی المضمرات قہستانی۔ اس کا
ایک مفہوم کراہت تقدیم کا بھی لیا جاسکتا ہے چنانچہ علامہ طحاویؒ نے اس کا یہی مفہوم مراد لیا ہے،
فرماتے ہیں ”وَيَفْهَمُ مِنْهُ كَسَاهَةِ الْقِيَامِ ابْتِدَاءَ الْقَامَةِ وَالنَّاسُ عَنْهُ غَافِلُونَ“۔
لیکن یہ ظاہر ہے کہ اگر روایت مضمرات کا یہی مفہوم لیا جائے تو وہ سنت صحابہؓ کے معارض ائمہ
مذہب کی تصریحات کے مخالف اور متون و شروخ حنفیہ سے مختلف ہے۔ علامہ طحاویؒ کی جلالت
قدر اور علمی عظمت اپنی جگہ ہے مگر ”مضمرات“ کی روایت کا یہ مفہوم قرار دینا خود اس روایت
کے سقوط کا موجب بنتا ہے۔

لہذا اس روایت کا صاف مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ اس صورت سے متعلق ہے جبکہ امام
کے آنے سے پہلے اقامت شروع کر دی ہو جس کی ممانعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہو،
کما فی حدیث الباب۔ اور ”لَا يَنْتَظِرُ“ کا لفظ اس مفہوم کی تائید کر رہا ہے کیونکہ اس میں
انتظار سے مراد انتظار امام ہے، اس صورت میں یہ روایت عام روایات حنفیہ کے مطابق بھی

ہو جاتی ہے اور سنت رسول اللہ صلی علیہ وسلم اور سنت صحابہؓ کے بھی خلاف نہیں رہتی۔
 پھر یہ بات بھی قابل غور ہے کہ باجماع صحابہؓ و تابعینؒ و ائمہ اربعہؒ صفوں کی تعدیل و ردی
 واجب ہے جو نماز شروع ہونے سے پہلے مکمل ہو جانی چاہئے اور یہ اس صوٹ میں ہو سکتی ہو جبکہ
 عام آدمی شروع اقامت سے کھڑے ہو جائیں، چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ کا عمل
 اسی کے مطابق تھا جیسا کہ مندرجہ ذیل روایات اس کی شاہد ہیں:

① عن ابی ہریرۃؓ ان الصلاۃ کانت تقام لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 فیأخذ الناس مصافہم قبل ان یقوم النبی صلی اللہ علیہ وسلم مقامہ؟
 یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امامت کیلئے نماز کھڑی کی جاتی اور لوگ آپ کے کھڑے ہونے
 سے پہلے اپنی اپنی جگہ صفوں میں لے لیتے تھے۔

② عن ابی ہریرۃؓ یقول: أقیمت الصلوۃ فقمنا فعدلنا الصفوف قبل
 أن یمخرج الینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

ان دونوں حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ کرامؓ کی عام عادت یہ تھی کہ جب مؤذن تکبیر
 شروع کرتا تو سب لوگ کھڑے ہو کر اپنی اپنی صفیں درست کر لیتے تھے

③ ابو قتادہ کی حدیث باب " قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اقیمت
 الصلاۃ فلا تقوموا حتی تسرونی خرجت " یعنی جب نماز کھڑی ہو جائے تو تم کھڑے نہ ہو
 جب تک مجھے اپنی طرف آتا ہوا نہ دیکھ لو۔ اس حدیث کے الفاظ سے یہ بھی مفہوم ہوتا ہے کہ امام
 کے باہر آجانے کے بعد کھڑے ہونے میں کوئی حرج نہیں جس سے ابتداء اقامت میں بھی کھڑی
 ہونے کا کم سے کم جواز معلوم ہوتا ہے۔

④ عن ابن جریج قال: أخبرنی ابن شہاب ان الناس كانوا ساعة

لے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۰) باب متی یقوم الناس للصلوۃ ۱۲ م

۲۰ حوالہ بالا ۱۲ م

۲۱ یہ روایت صحیحین میں بھی لفظ " خرجت " کی زیادتی کے بغیر وی ہو، دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸۸) باب متی یقوم

الناس اذا رآوا الامام عند الاقامۃ، کتاب الاذان۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۰) باب متی یقوم الناس للصلوۃ ۱۲ مرتب

۲۲ مصنف عبدالرزاق (ج ۱ ص ۵۰۷ رقم ۱۹۳۳) باب قیام الناس عند الاقامۃ، ابواب الاذان ۱۲ م

یقول المؤذن " اللہ اکبر اللہ اکبر " یقیم الصلاة ، یقوم الناس الی الصلاة فلا یأتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم مقامہ حتی یعدّل الصفوف " اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مؤذن کے اقامت شروع کرتے ہی صحابہ کرام کھڑے ہو کر صفوف درست کر لیا کرتے تھے۔

⑤ نعمان بن بشیر قال : کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسوی یعنی صفوفنا اذا قمتا للصلاة ، فاذا استوینا اکبر "۔

⑥ روى عن عمرانہ کان یوکل رجلاً باقامة الصفوف ولا یکبر حتی ینخبر ان الصفوف قد استويت ، وروی عن علی و عثمان انهما کانا یتعاهدان ذلك ویقولان : استویا وکان علی یقول : تقدّم یا فلان تأخر یا فلان "۔ آخری دو حدیثوں سے رسالت صلی اللہ علیہ وسلم کا اور خلفائے راشدین میں سے حضرت عمر ابن الخطاب ، حضرت عثمان غنی اور حضرت علی رضی اللہ عنہم کا یہ عمل اور عادت معلوم ہوئی کہ وہ صفوف کی درستگی کی خود بھی نگرانی کرتے تھے اور جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ تمام صفیں درست ہو گئیں اس وقت تک نماز کی تکبیر شروع نہ فرماتے تھے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ بھی ہو سکتا ہے جب لوگ شروع اقامت سے کھڑے ہو جائیں جیسا کہ اوپر احادیث مرفوعہ سے صحابہ کرام کی عام عادت بھی یہی معلوم ہو چکی ہے۔ ورنہ اگر " حی علی الصلوٰۃ " یا " حی علی الفلاح " یا " قد قامت الصلوٰۃ " پر لوگ کھڑے ہوں اور اس کے بعد صفیں درست کی جائیں تو یہ اس کے بغیر نہیں ہو سکتا کہ اقامت ختم ہونے کے کافی دیر بعد نماز شروع ہو حالانکہ یہ باتفاق علماء مذہب ہے۔

پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بعض اوقات مؤذن کے " قد قامت الصلوٰۃ " کہنے

۱۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۹۷) باب تسویۃ الصفوف ۱۲م

۲۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۵۳) باب ما جاء فی اقامة الصفوف ۱۲م

تھے بلکہ حضرت انسؓ سے مروی ہے " اذا قال المؤذن " قد قامت الصلوٰۃ کبر الامام ، والیہ ذہب ابو حنیفہؒ و محمدؒ۔ وعامة العلماء علی انه لا یکبر حتی یفرغ المؤذن من الاقامة والیہ ذہب ابو یوسفؒ والشافعیؒ ومثلہ عن مالکؒ ، معارف السنن (ج ۵ ص ۱۲۴)۔ بہر حال اگر امام قد قامت الصلوٰۃ پر تکبیر نہ کہے تب بھی اقامت ختم ہونے کے فوراً بعد کہے گا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ صفوف کی درستگی کا انتظام عین اقامت کے وقت ہوتا تھا ۱۲ مرتب

پر کھڑا ہونا بھی ثابت ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰ سے مروی ہے ”قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قال بلال ”قد قامت الصلوة“ نهض فکبر“ چنانچہ اس دوسرے طریقہ کی بھی اجازت ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اور جمہور صحابہ و تابعین کا تعامل اس پر شاہد ہے کہ ان حضرات کا معمول و دستور یہی تھا کہ امام جب مسجد میں آجائے تو اول اقامت ہی سے سب لوگ کھڑے ہو کر صفیں درست کر لیں، اور جس صورت میں امام پہلے سے محراب کے قریب بیٹھا ہو اس میں بھی ”حی علی الفلاح“ پر کھڑے ہونے کو مستحب کہنا بھی بایں معنی ہے کہ اس کے بعد بیٹھے رہنا خلاف ادب ہے۔ کیونکہ مسارعت الی الطاعت کے خلاف ہی نہ یہ کہ اس سے پہلے کھڑا ہونا خلاف ادب ہے۔ کیونکہ ان میں تو مسارعت اور زیادہ ہے۔ لہذا جو طریقہ بعض مسجدوں میں اختیار کیا جاتا ہے کہ اقامت کے وقت امام یا ہرے یا مسجد کے کسی گوشے چل کر آئے اور اگر مصلیٰ پر بیٹھ جائے اور اس بیٹھنے کو اس درجہ ضروری سمجھے کہ جو لوگ پہلے کھڑے ہوں ان کو بھی بیٹھ جانے کی تاکید کرے جو نہ بیٹھے اس پر طعن کرے، یہ امت میں کسی امام وفقہ یہ کا مذہب نہیں بلکہ خالص بدعت ہے۔ والعیاذ باللہ۔

هذا ملخص ما في ”رفع الملامة عن القيام عند اول الاقامة“
(للشيخ الفقيه المفتي مولانا محمد شفيح الدين يوبندي قدس الله روحه
ونور ضريحه) بنیادات وتغیر من المسائب عافاه الله ورعاہ۔

بَابُ مَا ذَكَرَ فِي تَطْيِيبِ الْمَسَاجِدِ

امس النبي صلی اللہ علیہ وسلم ببناء المساجد في الذی روان تنظف وتطیب؟

۱۔ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۵) باب ما یفعل اذا اتممت الصلوة، لیکن روایت ضعیف ہے، چنانچہ علامہ سیوطی فرماتے ہیں ”رواہ الطبرانی فی الکبیر من طریق حجاج بن فروخ وهو ضعیف جداً ۱۲ مرتب“

۲۔ یعنی اقامت کے وقت مقتدی کب کھڑے ہوں۔ یہ رسالہ جو اہل فقہ (ج ۱ ص ۳۰۹ تا ص ۳۲۳) کا جزو نمبر ۱۲ طبع ہو چکا ہے، اور اس سے قبل ”المبلاغ“ صفر ۱۳۹۳ھ میں بھی شائع ہو چکا ہے۔ ۱۲ مرتب

۳۔ الدور مجمع دار وئی ”الحارة“ (محلہ) وہی مثل دار بنی قریظہ و دار بنی عبدالدار، کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۲۵) ۱۲ م

حدیث باب سے اپنے اپنے محلوں میں مسجد بنانے کی ترغیب معلوم ہوتی ہے۔ چنانچہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے ہمیشہ اس کی ترغیب لے دی اور اپنے زمانے میں صحابہ کرامؓ سے ان کے محلوں میں مساجد تعمیر کرائیں۔ بہر حال جہاں تعمیر مسجد کی فضیلت ہے، وہیں ایک محلہ میں دو مسجدیں اس انداز سے بنانا کہ دوسری مسجد کو نقصان پہنچے جائز نہیں۔

پھر حدیث باب سے جہاں تعمیر مسجد کی فضیلت معلوم ہوتی ہے وہیں مسجد کی تطہیر و تنظیف و تطیب کی بھی اہمیت ظاہر ہوتی ہے۔

تطہیر کا مطلب یہ کہ مسجد کو نجس چیزوں سے پاک رکھا جائے۔ چنانچہ بول اعرابی فی المسجد کے واقعہ میں آپؐ کا مسجد کی تطہیر کا اہتمام فرمانا مقرر ہے۔ نیز اسی لئے آپؐ کا ارشاد ہے: ”جلبوا مساجدکم صیاناکم و مجانیئکم“ اور حدیث کے آخر میں ارشاد ہے ”واتخذوا علی ابوابہا المطاہر و جعت و ہا فی الجمع“ اور ادخال المیت فی المسجد کی کراہت کی وجہ بھی یہی ہے۔

تنظیف کا مطلب یہ ہے کہ گندگی، میلی کھلی چیزوں اور طبع سلیم پر ناگوار اشیاء سے مسجد کو صاف رکھنا، جیسے تھوک، بلغم، ناک کی ریش اور کوراکرکٹ وغیرہ۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور

۱۔ تعمیر مسجد کی فضیلت سے متعلق احادیث کیلئے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۰ تا ۱۱) باب بناء المساجد ۱۲ مرتب
۲۔ چنانچہ عبداللہ بن عمرؓ روایت فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چھوٹے برتن میں اپنا استعمال شدہ پانی دیا، اور ان سے فرمایا ”فان اتیت بلادک فرش بہ تلک البقعة واتخذہ مسجدًا“ چنانچہ انہوں نے ایسا ہی کیا۔
نیز زید بن عیسیٰ خزاعیؓ مروی ہے ”قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا نیت مسجد صنعار فاجعلہ عن یمن جبل یقال لہ“ ضیئین“

یہ دونوں روایتیں علامہ شبلی نے بالترتیب معجم طبرانی کبیر اور معجم طبرانی اوسط کے حوالہ سے نقل کی ہیں۔ دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۱) باب این اتخذ المساجد۔

نیز عروۃ بن الزبیرؓ سے مروی ہے عن من حدثنہ عن اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یأمرنا ان نفتح المساجد فی دورنا وان نصلح صنعتہا ونطہرہا۔ رواہ احمد واسنادہ صحیح۔
مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۱۱) باب اتخاذ المساجد فی الدور والبساتین ۱۲ مرتب عنی عندہ

۳۔ سنن ترمذی (ج ۳ ص ۴۰ و ۴۱) باب ما جاء فی البول یصیب الارض، نیز دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۰ و ۱۱) باب تطہیر المساجد ۱۲ مرتب

صحابہ کرامؓ مسجد کی تنظیف کا نہایت اہتمام فرماتے تھے۔ بخاری شریف میں حضرت انس بن مالکؓ کی روایت میں ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم رأى زخامة (ای البلغم) فی القبلة فشق ذلك علیہ حتی رعى فی وجهہ فقام فحكه بیدہ الہ" اور بخاری میں ایک دوسری روایت میں ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رأى زخامة فی جدار المسجد فتناول حصاة فحطها الہ" نیز حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "ان امرأة كانت تلقط القذى من المسجد فتوفيت فلم یؤذن النبی صلی اللہ علیہ وسلم بدفتها، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا مات لکم میت فاذنونی وصلى علیہا، وقال: انی رأيتها فی الجنة تلقط القذى من المسجد؟ اس سے بھی تنظیف مساجد کی فضیلت معلوم ہوتی ہے۔

تطیب کا مطلب یہ ہے کہ مسجد میں خوشبو وغیرہ کا انتظام کرنا اور بدبودور کرنا، چنانچہ سچھے ایک حدیث کے ذیل میں آپ کا ارشاد گزر چکا ہے "جمعوها (ان المساجد) فی الجمع" نیز حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے "ان عمر کان یجس المسجد مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کل جمعة" (انہ ترتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ فِی ذِکْرِ اَهِیَةِ الصَّلَاةِ فِی لِحْفِ النِّسَاءِ

کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یصلی فی لحف نساء، لحف لِحْفَاتُ کِی حَجَّ ہر، وہ چادریں یا کپڑے جنہیں سردی سے بچنے کیلئے لباس کے اوپر استعمال کیا جاتا ہے، لیکن یہاں "لحف نساء" سے مطلقاً عورتوں کے کپڑے مراد ہیں۔ پھر لحف نساء میں نماز پڑھنے سے احتراز کا منشاء فقط احتیاط ہے اس لئے کہ عورتیں طہارت و نجاست کے معاملہ میں عموماً

۱۔ (ج ۱ ص ۵۸) باب حک الزقاق بالید من المسجد، کتاب الصلوة ۱۲ م

۲۔ (ج ۱ ص ۵۸ و ۵۹) باب حک المخاط بالحنی من المسجد ۱۲ م

۳۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر، انظر الزوائد، للشیخ (ج ۲ ص ۱۰) باب تنظیف المساجد ۱۲ م

۴۔ سنن ابن ماجہ (ص ۵۳) باب ما یکرہ فی المساجد ۱۲ م

۵۔ رواہ ابویعلی، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۱) باب اجمار المسجد ۱۲ م شرح باب از ترتب ۱۲

محاط نہیں ہوتیں، والشراعیۃ ربما تعتبر الاحتمالات الغالبة توسعاً۔
 اس بارے میں تفصیل یہ ہے کہ جب تک ان کپڑوں کے ناپاک ہونے کا یقین نہ ہو ان کو پہنکر
 نماز پڑھنا درست ہے۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طرح بھی ثابت ہے، مسلم شریف
 میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی من اللیل وأنا
 الی جنبہ وأنا حائض وعلی مط وعلیہ بعضہ الہ“ اور انہی سے سنن ابی داؤد میں مروی
 ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی ثوب بعضہ علی“ دونوں حدیثوں سے جواز
 مفہوم ہوتا ہے، لیکن ان کے کپڑوں میں نماز نہ پڑھنا بہر حال اولیٰ ہے، کما یدل علیہ
 حدیث عائشہ فی الباب۔ واللہ اعلم۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا يَجُوزُ مِنَ الْمَشْيِ وَالْعَمَلِ فِي صَلَاةِ التَّطَوُّعِ

عن عائشة قالت: جئت ورسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي في البيت
 والباب عليه مغلق، فمشي حتى فتم لي ثم رجع إلى مكانه“ اس پر اتفاق ہے
 کہ مشی کثیر اگر متواتر ہو تو مفسدِ صلوٰۃ ہے اور ایک ایک قدم غیر متواتر طریقہ سے چلنا مفسد نہیں تا وقتیکہ
 انسان مسجد سے نہ نکل جائے یا اگر کھلی جگہ ہو صفوف سے باہر نہ آجائے۔ پھر اس پر بھی
 اتفاق ہے کہ عمل کثیر مفسدِ صلوٰۃ ہو اور عمل قلیل مفسد نہیں۔ پھر قلیل و کثیر کی تحدید میں مختلف اقوال
 ہیں، حتیٰ کہ اس بارے میں خود احناف میں اختلاف ہے۔ بعض نے کہا کہ خود مصطفیٰ کی رائے کا اعتبار ہے

۱۔ دایفاً فیہ (اللبس) انتشار خواطرہ الیہا القصورہ ایاہا لراحتہا الی فی ثوبہا ومع ذلک فالصلوة
 فیہا جائزۃ ما لم یتحقق الخباستہ وبذا اذالم یخف الفتنہ واما اذن فلا، ای لایجوز لہ ان یفعل ذلک
 وان جازت الصلوٰۃ ان صلی، کذا فی الکوکب الدرر (ج ۱ ص ۲۲۷) ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۱۹۸) کتاب الصلاۃ باب سترة المصلی والنسب الی الصلوٰۃ الی سترة والنہی عن المرور لہ ۱۳ م

۳۔ (ج ۱ ص ۹۲) باب الرجل یصلی فی ثوب بعضہ علی غیرہ ۱۴ م

۴۔ ہذا کلہ اذا کان ”المشی فی الصلاۃ مستقبل القبلة واما اذا استدبر القبلة فسدت“ منیۃ المصلی

(ص ۱۲۰) فصل فیما یفسد الصلوٰۃ، بتغیر من المرتب ۱۵

۵۔ کما فی فتح القدیر (ج ۱ ص ۲۸۶) باب ما یفسد الصلوٰۃ وما یکرہ فیہا ۱۶ م

وہ جس کو عمل کثیر سمجھے وکثیر ہے اور جس کو قلیل سمجھے وہ قلیل ہے۔ بعض نے کہا کہ دیکھنے والے کی رائے کا اعتبار ہے۔۔۔ بہر حال جس مشی کو دیکھنے والا یا خود مصلی مشی کثیر سمجھے وہ بھی عمل کثیر کا مصداق ہونے کی وجہ سے مفسدِ صلوٰۃ ہے۔ پھر بعض حضرات نے مشی کثیر کی تحدید ایک صف سے زیادہ ایک مرتبہ چلنے سے کی ہے۔

حدیث باب سے نماز میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مشی ثابت ہوتی ہے، چونکہ عمل کثیر باتفاق مفسدِ صلوٰۃ ہے اس لئے ہر فقیہ کو اس میں یہ تاویل کرنی ہوگی کہ آپ کی مشی پے درپے نہ تھی جس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ حضرت عائشہؓ کا حجرہ بھی چھوٹا سا تھا اور اس میں پے درپے مشی بظاہر ممکن ہی نہ تھی، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ڈیڑھ قدم چل کر دروازہ کھول دیا ہوگا اور پھر اپنے مقام پر آگئے ہوں گے اور اتنی مشی منافی صلوٰۃ نہیں۔ واللہ اعلم۔

”ووصفت الباب فی القبلة“ اس جملہ کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ دروازہ قبلے کی جانب تھا، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ علامہ سمہودیؒ نے وفاء الوفاء میں تصریح کی ہے کہ حجرہ عائشہؓ

۱۔ کما فی المعارف (ج ۵ ص ۱۳۶) ۱ھ۔ وقیل: لو کان بحال وراہ انسان من بعید یقین انہ لیس فی الصلاۃ نہو کثیر۔
 ۲۔ وان کان یشک انہ فیہا اولم یشک فیہا نقیل، وبواختیار العامة۔ کذا فی فتح القدیر (ج ۱ ص ۲۸۶) باتنا یفسد الصلوٰۃ وما یرو فیہا ۱۲م
 ۳۔ کما فی المنیۃ (ص ۱۲) فصل فیما یفسد الصلاۃ: وبعضی المشایخ قالوا فی رجل رأى فرجة فی الصف الثانی فنشی الیہا لا تفسد ولو مشی الی الصف الثالث تفسد ۱۲ مرتب

۴۔ چونکہ حجرہ مقدسہ کا طول و عرض انتہائی کم تھا اس لئے جب سیدتنا فاروق اعظمؓ کی قبر مبارک تیار کی گئی تو پاؤں کیلئے جگہ دیوار کھود کر بنائی گئی تھی۔ تاریخ المدینۃ المنورۃ لمحمد عبدالمجید (ص ۲۵۵) ۱۲ مرتب

۵۔ شاید یہی وجہ ہو کہ امام نسائیؒ نے اس روایت کو ”باب المشی امام القبۃ خطاً لیسراً“ کے ترجمہ کے تحت ذکر کیا ہے۔
 ۶۔ وانعرج کہ یہ نماز نفلی تھی چنانچہ نسائیؒ کی روایت میں تصریح ہے ”یعنی تطوعاً“ دیکھئے (ج ۱ ص ۱۷۸) کتاب السہو باب المشی (۱۲م)
 ۷۔ اور نسائیؒ (ج ۱ ص ۱۷۸) کی روایت میں ”والباب علی القبلة“ کے الفاظ مروی ہیں اور سنن ابی داؤد کی روایت سنی ہے
 مفہوم ہوتا ہے (ج ۱ ص ۱۳۳) باب العمل فی الصلاۃ ۱۲ مرتب

۸۔ کما نقل شیخ السہارنفوری: وقال فی وفاء الوفاء: ووقفت عند باب عائشہ فاذا ہو مستقبل المغرب وبو صرح فی ان الباب کان فی حیۃ المغرب: وقال فی نزہۃ الناطقین فی مسجد سید الاولین والآخرین ”فی ذکر حجرۃ عائشہ و باب بیتہ کان فی المغرب، کذا فی البذل (ج ۲ ص ۹۴) ”باب العمل فی الصلاۃ“ بتغیر من المرتب

مسجد نبوی کی شرقی جانب میں تھا جس کا دروازہ غربی جانب میں مسجد کی طرف کھلتا تھا ، اور یہ بات ظاہر ہے کہ مدینہ طیبہ میں قبلہ جنوبی ہے ، ایسی صورت میں دروازہ حجرہ کی جہت قبلہ میں کیسے ہو سکتا ہے ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم غالباً حجرہ کے شمالی حصہ میں نماز پڑھ رہے تھے در کمرے کا دروازہ آپ کے سامنے داہنی جانب میں مغرب کی سمت میں تھا اور آپ جنوب کی طرف منہ کئے (قبلہ رخ) کھڑے تھے ، حضرت عائشہؓ کے آنے پر آپ نے قبلہ سے رخ پھیرے بغیر جنوب کی طرف کسی قدر چل کر رہنے لگے دروازہ کھولا ، روایات میں ”ووصفت الباب فی القبلة“ ، یا ”والباب علی القبلة“ جیسے الفاظ کا مطلب بھی یہی ہے کہ حجرہ کا دروازہ آپ کی نسبت سے قبلہ کی جانب تھا (اگرچہ حقیقت میں وہ کمرہ کی مغربی جانب میں تھا) اور اس کو کھولنے کیلئے آپ کو اپنا رخ تبدیل کرنے کی ضرورت نہیں پیش آئی اور دروازہ کھولنے کے بعد آپ قبلہ کی طرف رخ کئے گئے اٹنے قدموں اپنے مقام پر تشریف لے آئے ۔ هذا من افادات الشيخ الكنگوهي في ”الكوكب الدمشقي“
والله اعلم بالصواب ؛
تہ شرح الباب بزیادات وإيضاح من المرتب

۱۔ لیکن علامہ ہودئی نے ابن النجار کی روایت سے جو خاکہ پیش کیا ہے اس میں حجرہ کا دروازہ شمال کی جانب میں بتلایا گیا ہے ۔ ”تاریخ حریمین“ (ص ۱۱۴ و ۱۱۵) مؤلف مولانا محمد مالک کاندھلوی ، و ”تاریخ المدینۃ المنورۃ“ (ص ۱۳۷ و ۲۴۶) بحوالہ وفار الوفا (ج ۱ ص ۴۰۰) و معالم دار الحجۃ (ص ۵۲) وغیرہ ۔ لیکن ”ووصفت الباب فی القبلة“ یا ”والباب علی القبلة“ کے الفاظ اس صورت کی تردید کر رہے ہیں ۔ واللہ اعلم
وفی البذل (ج ۲ ص ۹۴) وقیل کاذباً بان باب فی المغرب و باب فی الشام (ای فی جہۃ الشمال) ۱۲ مرتب غفرلہ

۲۔ کما فی روایۃ الباب ۱۲ م

۳۔ کما فی روایۃ النسائی (ج ۱ ص ۱۷۸) ۱۲ م

۴۔ (ج ۱ ص ۲۲۷) حضرت شیخ الحدیث (مولانا محمد زکریا کاندھلوی) دامت بركاتہم اپنی تعلیقات (علی الکوکب) میں فرماتے ہیں ”وہو توجیہ حسن“ و افادہ شیخنا فی ”البذل“ (ای بذل المجہود ج ۲ ص ۹۴ و ص ۹۵ باب العمل فی الصلاۃ - مرتب) توجیہ آخر ، و ہوان المراد بالباب لیس الباب المعروف الذی کان فی المسجد بل ہذا باب آخر کان فی بیت عائشہ و حفصہ (فی جہۃ القبلة - مرتب)

ولا ینہب علیک ان فی الحدیث اشکالاً آخر فی حدیث النسائی (ج ۱ ص ۱۷۸) باب المشی امام القبلة
خطایسیۃ - م) بلفظ ”والباب علی القبلة فمشی عن یمینہ او عن یسارہ“ ان الباب اذا کان فی القبلة

بَابُ مَا ذَكَرَ فِي قِرَاءَةِ سُورَتَيْنِ فِي رَكْعَةٍ

ایک رکعت میں دو سورتیں پڑھنا بالاتفاق اور بلا کراہت جائز ہے البتہ ایک رکعت میں دو سورتوں کو اس طرح جمع کرنا کہ ان دونوں کے درمیان ایک یا کئی سورتیں بیچ میں چھوٹی ہوئی ہوں، مکروہ ہے۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۳۸)۔

سَأَلَ رَجُلٌ عَبْدَ اللَّهِ عَنْ هَذَا الْحَرْفِ "غَيْرَ أَسْنٍ" أَوْ "يَاسْنٍ" أَوْ مُشْمَلٍ فِي الْفَظِ مَرُودٍ هِيَ "يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ كَيْفَ تَقْرَأُ هَذَا الْحَرْفَ أَلْفًا تَجِدُهُ أَمْ يَاءً" مِنْ مَاءٍ غَيْرِ أَسْنٍ أَوْ "مِنْ مَاءٍ غَيْرِ يَاسْنٍ" كَوَيَْا سَأَلَ كَاسْوَالِ اسْ كِي قَرَارَتِ مَعِ مَعْلُوقِ تَحَا.

"قال: كل القرآن قرأت غير هذا؛ حضرت ابن مسعود کا گمان تھا کہ سائل نے ابھی تک تعلیم قرآن مکمل نہیں کی اور عوام کی عادت کے مطابق سوال برائے سوال مقصود ہے اس نے انہوں نے بطور نصیحت ارشاد فرمایا "كل القرآن قرأت غير هذا؛" مقصود یہ تھا کہ آدمی کو تحصیل علم میں ترتیب کا لحاظ رکھنا چاہئے اور الاھم فالأھم کو اختیار کرنا

فلم احتاج صلى الله عليه وسلم الى المشي عن يمينه او يساره؛ واجاب عنه الشيخ فارجع اليه۔

حضرت بہار پوریؒ نے بذل الجہود (ج ۲ ص ۹۴) باب العمل فی الصلاة میں مذکور بالا اعتراض کا یہ جواب دیا ہے "والجواب عنه ان معنى كون الباب في القبلة اى يكون محاذيآله او مائلآ الى اليمين او الشمال ويمكن بهما ان يكون ابواب مائلآ ان اليمين او الشمال فبشي رسول الله صلى الله عليه وسلم لا جعل ذلك عن يمينه او شماله۔

حضرت بہار پوریؒ نے مذکورہ اعتراض کا ایک اور جواب بھی دیا ہے جو بذل الجہود میں دیکھا جاسکتا ہے (ج ۲ ص ۹۴)۔

حاشیہ صفحہ ۵۸۱:

۱۔ وہو نبيك بن سنان البجلي۔ بفتح النون وكسر التين۔ معارف (ج ۵ ص ۱۳۸) ۱۲۱

۲۔ (ج ۱ ص ۲۷۳) باب ترتيل القراءة واجتناب الهذو والفسراط في السرعة الخ ۱۲

۳۔ یعنی "يَتَبَا أَتَبَرُ تَيْنُ مَاءٍ غَيْرِ أَسْنٍ" (ترجمہ بیچ اس کے نہیں میں بن بگڑا ہوا۔ سورۃ محمد آیت ۱۰۷ رکوع ۲۳ ص ۲۳)

۴۔ حضرت شیخ الحدیث صاحب مدظلہم حاشیہ کوکب (ج ۱ ص ۲۲۸) میں فرماتے ہیں: "ثم في "أسن" قرارتان سبعيان

بالمدة والقصر وأما بالياء فليست في القراءة المعروفة۔ (قال المرتب) وقرئ لين۔ بالياء كقافي روح المعاني (جزء ۲۲ ص ۲۲)

چاہئے۔ پھر تعلیم قرآن میں دو باتوں کی طرف خاص طور سے توجہ دینی چاہئے، ایک یہ کہ کلمات قرآنی کی ادائیگی اور مخارج درست ہوں۔ دوسرے قرآن کے حقائق و معارف میں تدبر اور غور و فکر کا خصوصی اہتمام ہو۔ جہاں تک اختلافِ قرارات کی تحقیق کا تعلق ہے وہ اپنی جگہ اہم ہے لیکن اول الذکر دو امور کے مقابلہ میں اس کی حیثیت ثانوی ہے، دلائل محتاج الیہ کثیر۔

”قال: نعم“ سائل نے جواب دیا کہ ہاں! میں تعلیم قرآن مکمل کر چکا ہوں، مسلم کی روایت میں اس کا جواب ان الفاظ میں مذکور ہے ”انی لا قرأ المفصل فی رکعة“ (معلوم ہوا کہ ترمذی کی روایت میں اختصار ہے) حضرت ابن مسعودؓ کا اگلا کلام اسی جملہ سے متعلق ہے :-

قال: ”ان قوماً یقرءونہ ینثرونہ نثر الدقل لا یجاوز قیل فیہم“

النثر: السہی متفرقاً یعنی بکھیرنا۔ الدقل: بقتحتین۔ ردی التماویا بسہ، یعنی بیکار اور خشک کھجور۔ ”التراقی“: جمع ”الترقوة“ عظمة مشرفة بین ثغرة الخصر والعاتق۔ یعنی ہنسل کی بڑی۔

مطلب یہ کہ جس طرح آدمی ردی قسم کی کھجور کو جلدی جلدی نکل لیتا ہے اور عمدہ کھجور کی طرح مزے لے لے سیکر نہیں کھاتا اسی طرح بعض لوگ کلام اللہ کو جلدی جلدی مخارج و تجوید کی رعایت کئے بغیر پڑھتے ہیں اور تلاوت قرآن کریم سے استلذاذ حاصل نہیں کرتے، حقوق و آداب کی رعایت نہ کرنے والے ایسے لوگوں کا قرآن حلق سے تجاوز نہیں کرتا یعنی ان کی تلاوت حلق سے نیچے نہیں اترتی اور دل پر اثر نہیں کرتی ”لا یجاوز قیل فیہم“ کا یہی مطلب ہے، یا یہ مطلب ہے کہ ان کی تلاوت حلق سے تجاوز کر کے باری تعالیٰ کے ہاں شرف قبولیت حاصل نہیں کرتی۔ گویا حضرت ابن مسعودؓ کا مقصد نہیک بن سنان کو تنبیہ کرنا ہے کہ تم نے جو صرف ایک رکعت میں اتنا قرآن پڑھ ڈالا معلوم ہوتا ہے کہ تمہاری قرأت بھی اس مذکورہ جماعت کی طرح ہے، جس کا تلاوت قرآن میں یہ طریقہ ”ینثرونہ نثر الدقل“ انی لا عرفت السور المتطائراتی کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرآن بلینہن، قال:

لہ (ج ۱ ص ۲۷۳) باب ترتیل القراءة الخ ۱۲ م

لہ ابو داؤد کی روایت میں یہ الفاظ ہیں ”أبدأ کبذا الشروئ نثر الدقل“ (ج ۱ ص ۱۹۸) باب تحزیب القرآن۔ والہذا سرعة القراءة، وانما عاب علیہ ذلک لانه اذا سرع القراءة ولم یترتیلها فاتہ فہم القرآن وادراک معانیہ کذا فی معالم السنن للخطابی فی ذیل ”مختصر سنن ابی داؤد“ للہندری (ج ۲ ص ۱۱۵) رقم ۱۳۵، باب تحزیب القرآن ۱۲ مرتب

فامرنا علقمة نسأله فقال: عشرون سورة من المفصل كان النبي صلى الله عليه وسلم يقرن بين كل سورتين في كل ركعة ۛ

النظار جمع نظيرة ، وهي السورة التي يشبه بعضها بعضاً في الطول والقصر .
یعنی میں اُن سورہ متقاربہ فی الطول کو جانتا ہوں جن کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم آپس میں ملاتے تھے .
یعنی جن میں سے دو دو سورتوں کو آپ ایک رکعت میں پڑھتے تھے .

پھر سورہ نظائر سے مراد صاحب تلویح کے نزدیک وہ سورتیں ہیں جو طول و قصر میں ایک دوسرے کے مماثل ہوں ، کما ذکرت البدر العینی فی العمدة واختارہ .

اور حافظ ابن حجرؒ کے نزدیک ان سے وہ سورتیں مراد ہیں جو معانی مثلاً موعظت ، حکم یا قصص وغیرہ میں ایک دوسرے کے مماثل ہوں ، حافظ نے مماثلت فی عدد الآیات کے قول کی تردید کی ہے اور محب طبریؒ کا قول نقل کیا ہے ”كنت أظن أن المراد انهما متساوية في العدد (ای فی العدۃ) حتى اعتبرتها فلم اجد فيها شيئاً متساوياً ۛ

لیکن علامہ عینیؒ نے حافظ کی تردید کی ہے اور اپنی تائید میں طحاوی کی روایت سے استدلال کیا ہے ، فلیراجع .

پھر وہ میں سورہ مفصل جن میں سے دو دو کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک رکعت میں جمع کرتے تھے ان کی تفصیل ابو داؤد کی روایت میں موجود ہے . حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں ”أهذه الكهذه الشعر ونثر أكثر الدقل ، لكن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ النظائر السورتين في ركعة النجم والرحمن في ركعة ، واقتربت والحاقة في ركعة ، و

۱۔ دیکھی مفصلاً القصر سورہ وقرب انفصال بعضہن من بعض ۔ کما فی شرح صحیح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۲۷۴)۔

باب ترتیل القراءۃ الخ ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۶ ص ۴۴) باب الجمع بین السورتین فی الركعة والقراءة بالخواتیم وسورة قبل سورة وباول سورة ۱۲ مرتب

۳۔ کما فی فتح الباری (ج ۲ ص ۲۱۵) باب الجمع بین السورتین الخ ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۱۷۰) باب جمع السور فی ركعة ۱۲ م

۵۔ عمدة القاری (ج ۶ ص ۲۵) باب الجمع بین السورتین الخ ۱۲ م

۶۔ (ج ۱ ص ۱۹۸) باب تحزیب القرآن ۱۲ م

الطور والذاریات فی رکعة ، اذا رقت دن فی رکعة ، وسأل سائل و
 النازعات فی رکعة ، وویل للمطففین وعبس فی رکعة ، والمدثر والمزمل فی
 رکعة ، وهل آتی ولا اقم میوم القيمة فی رکعة ، وعمد یساء لون والمرسلات
 فی رکعة ، والدخان واذا الشمس کورت فی رکعة ۔
 وانظر بعض التفصیل فی العمدة " للعینی " و" الفتیح " للحافظ ، و" الکوکب "
 للشیخ الکنکوهی " والمعارف " للعلامة البیرونی ۔
 (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ فِي الْاِغْتِسَالِ عِنْدَ مَا يَسْلِمُ الرَّجُلُ

"عن قیس بن عاصم انه أسلم فامر به النبی صلی اللہ علیہ وسلم أن
 یغتسل ، ویغتسل بماء سدر " احناف و شوافع کا اس پر اتفاق ہے کہ بعد
 الاسلام غسل مستحب ہے بشرطیکہ اس نو مسلم کو حالت کفر میں موجبات غسل میں ہو کوئی
 موجب نہ پیش آیا ہو ۔ پھر اگر قبل الاسلام کوئی موجب غسل پایا گیا ہو اس صورت میں
 شوافع کے نزدیک مطلقاً غسل واجب ہے خواہ اس نے بعد میں (یعنی بعد موجب
 غسل اور قبل الاسلام) غسل کر لیا ہو یا نہ کیا ہو ۔ جبکہ حنفیہ کے نزدیک اگر وہ قبل
 الاسلام (بعد موجب غسل) غسل کر چکا تھا تو اب بعد الاسلام غسل واجب نہ ہوگا بلکہ
 مستحب ہوگا ۔ والحاصل ان اغتسال الکافر حال کفر معتبر عندنا
 دون الشافعية ۔

پھر مالکیہ ، حنابلہ ، ابو ثور اور ابن المنذر کے نزدیک عند الاسلام مطلقاً
 غسل واجب ہے ۔

۱۔ (ج ۶ ص ۲۲ و ۲۵) باب الحج من السورتین ۱۲ م

۲۔ (ج ۲ ص ۲۱۴ تا ۲۱۶) باب الحج من السورتین ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۲۲۷ و ۲۲۸) باب ما ذکر فی قرارة سورتین فی رکعة ۱۲ م

عہ شرح باب از مرتب ۱۲

۴۔ (ج ۵ ص ۱۳۸ تا ۱۴۰) ۱۲ م

قائلین وجوب کا استدلال حدیث باب کے امر سے ہے جبکہ اس امر کو اخاف
و شواہد استحباب پر محمول کرتے ہیں۔ نیز قائلین استحباب کا کہنا ہے "ان العدد
الكبير والجم الغفير أسلموا، فلو امر كل من أسلم بالغسل لنقل نقلًا
مستفيضًا متواترًا۔ واللہ اعلم"۔ (از مرتب)



ہذا خاتمة ابحاث "الصلوة"۔ والحمد لله
حمدًا كثيرًا، ونسأل الله سبحانه وتعالى اتمام بقية
الشرح على هذا المنوال، وما ذلك على الله بعزيز۔
والصلاة والسلام على النبي الهاشمي المكي النعماني
صفوة الخلائق خاتم النبيين وعلى آله وصحبه الهادين
المهديين الى يوم الدين۔ وأخردعونا ان الحمد لله
مرتب العلمين۔

تد فرما غنا من تسويد هذه الاوراق يوم الاربعاء
الثاني من شهر شعبان المعظم سنة اثنيتين وأربع
مائة بعد الف ١٤٠٢ من الهجرة النبوية
على صاحبها الوفاء والصلوات

والتسليمات
وسنبدا في شرح "البواب الزكوة" ان شاء الله
تعالى۔ وهو الموفق والمعين (مرتب عفا الله عنه)

۱۔ کنزانی "المعارف" (ج ۵ ص ۱۴۳) قال الشيخ ابنوری: وكذا يستحب علق شعره وغسل ثيابه و
احتشانه ان كان يقدر عليه بنفسه وبطيقة ولا يجوز كشف عورته لغيره الا ان نحتتن وجاز ذلك عند من قال بوجوبه
مرتب عفا عنه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابواب الزکوۃ

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

لفظ زکوۃ کے لغوی معنی - طہارت و پاکیزگی کے ہیں اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اخراج زکوۃ سے بقیہ مال کی تطہیر ہو جاتی ہے۔
 زکوۃ کی فرضیت کے بارے میں متعدد اقوال ہیں، جن میں صحیح تر یہ ہے کہ فرضیت زکوۃ تو ہجرت سے پہلے مکہ مکرمہ ہی میں ہو چکی تھی لیکن اس کا فقل نصاب مقرر نہیں تھا، نیز اموال ظاہرہ کی زکوۃ

لے زکوۃ کے لغوی معنی "نماء" یعنی بڑھوتری کے بھی ہوتے ہیں اس اعتبار سے اس کی وجہ تسمیہ یہ ہو کہ زکوۃ سے مال میں ترقی اور برکت ہوتی ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

۱۳ اور زکوۃ کی اصطلاحی و شرعی تعریف یہ ہے "تملیک جز پر مخصوص من مال مخصوص لتخصیص مخصوص للہ تعالیٰ"۔
 الباب (ج ۱ ص ۱۲۹) - اور صاحب "تنویر" نے اس طرح تعریف کی ہے "ہی تملیک حبز مال عینہ الشارع من مسلم فقیر غیر ہاشمی ولا مولاہ مع قطع المنفعة عن المملک من کل وجہ للہ تعالیٰ"۔
 تنویر الابصار مع الدر المنثور علی ہامش رد المحتار (ج ۲ ص ۲ و ۲ و ۳) کتاب الزکوۃ - ۱۲ مرتب عفی عنہ
 ۱۴ دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۲۱۱) کتاب الزکوۃ و قول اللہ تعالیٰ "واقیموا الصلوۃ و آتوا الزکوۃ ۱۲ م
 ۱۵ کسی مال کے اموال ظاہرہ میں سے ہونے کیلئے دو امور ضروری ہیں - ایک یہ کہ ان اموال کی زکوۃ وصول کرنے کیلئے مالکان کے نجی مقامات کی تفتیش کرنی نہ پڑے۔ دوسرے یہ کہ وہ اموال حکومت کے زیر حمایت ہوں - جہاں یہ دو باتیں نہ پائی جائیں ایسے اموال کو اموال باطنہ کہا جائے گا۔ (اسلاخ ج ۱۵ شمارہ ۱
 رمضان المبارک ۱۴۱۱ھ "ذکر و فکر ص ۱)

اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ کے بارے میں تفصیلی بحث آگے متن میں آرہی ہے۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

حکومت کی طرف سے وصول کرنے کا کوئی انتظام نہ تھا، کیونکہ حکومت ہی قائم نہ تھی، البتہ مدینہ طیبہ میں فرضیت زکوٰۃ کیلئے نصاب مقرر کیا گیا اور اس کی تفصیلی مقادیر مقرر کی گئیں اس کی دلیل یہ ہے کہ سورۃ بقرہ میں ”وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ“ موجود ہے حالانکہ سورۃ مزمل مکہ مکرمہ کی بالکل ابتدائی سورتوں میں سے ہے۔ اسی طرح بعض دوسری سورتوں میں انفاق کا حکم نیز ترک انفاق پر وعید موجود ہے مثلاً ”وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ“ اور ”الَّذِينَ هُمْ يُرْءَوْْنَ وَ يَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ“ البتہ مدینہ طیبہ میں یہ آیت نازل ہوئی ”خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا“

پھر اس میں اختلاف ہے کہ نصاب وغیرہ کی تحدید کونسے سن میں ہوئی ؟

۱۔ کنزانی المعارف (ج ۵ ص ۱۵۹) ۱۲ م
۲۔ یہ سورۃ مزمل کی آخری آیت ہر رقم ۲۱ م
۳۔ قال العلامة الألوسی: بحیث کہلہا فی قول الحسن وعمرہ وعطاء وجابر وقال ابن عباس وقتادہ کما ذکر الماوردی الآتین منہا ”وامبر علی ما یقولون“ والی ثلثہا، وحکی فی البحر عن المہرور انہا مکیۃ الا قولہ تعالیٰ ”ان ربک یعلم“ الی آخرہ۔ وتعقبہ المجلد السیوطی بعد ان نقل الاستثناء عن حکایۃ ابن الفرس بقولہ: ویریدہ ما اخرجہ الحاکم عن عائشۃ ان ذلک نزل بعد نزول صدر السورۃ بسنتہ وذلك حين فرض قیام اللیل فی اداء الاسلام قبل فرض الصلوات الخمس: تفسیر روح المعانی، المجلد الخامس عشر، الجزء التاسع والعشرون (ص ۱۱۳ و ۱۱۵) سورۃ المزمل ۱۲ م
۴۔ سورۃ ذاریات آیت ۱۹ ۲۶ - ۱۲ م

۵۔ ای نصیب وافر استوجوبہ علی انفسہم تقریاً بالی اللہ عز وجل واشفاقاً علی الناس۔ فهو غیر الزکوٰۃ کما قال ابن عباس ومجاہد وغیرہما۔ روح المعانی المجلد الرابع عشر الجزء السابع والعشرون (ص ۹) سورۃ الذاریات رقم ۱۹ ۱۲ مرتب
۶۔ سورۃ الماعون آیت ۱ و ۲۔ آیت مذکورہ میں لفظ ”ما عون“ سے مراد زکوٰۃ ہے اور زکوٰۃ کو ماعون اس لئے کہا گیا ہے کہ وہ مقدار کے اعتبار سے نسبتاً بہت قلیل ہے یعنی صرف چالیسواں حصہ۔ حضرت علیؓ، حضرت ابن عمرؓ، حسن بصریؒ، قتادہؒ، ضحاکؒ وغیرہ جمہور مفسرین نے اس آیت میں ماعون کی تفسیر زکوٰۃ ہی کی ہے۔ معارف القرآن (ج ۸ ص ۸۲۶ بحوالہ منہجی) ۱۲ مرتب

۷۔ وكذلك جاء الامر بالزکوٰۃ فی سورۃ الروم والمنزل والمؤمنون والاعراف ونعم السجدة والتمن، وجميع هذه السور مکیۃ ولكن الزکوٰۃ فی مکہ کانت مطلقۃ من النصاب وغیرہ کما فی تفسیر ابن کثیر (ج ۲ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) فی تفسیر سورۃ ”المؤمنون“ تم جاء تحدید النصاب والحیایۃ من طریق الحکومت بالمدينۃ ۱۲ از استاذ محترم دام اقبالہم

۸۔ سورۃ توبہ آیت ۱۰۳ پ، لیس المراد من الصدقة المفروضة هي الزکوٰۃ۔ کنزانی روح المعانی المجلد ۶ الجزء ۱۱ سورۃ التوبہ ۱۰۳

اس کے بارے میں علامہ نوویؒ کا خیال یہ ہے کہ وہ سترہ میں صوم رمضان سے پہلے ہوئی، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اس کی تردید کرتے ہوئے نسائی، ابن ماجہ وغیرہ کے حوالہ سے حضرت قیس بن سعد بن عبادہؓ کی روایت نقل کی ہے کہ ”امرا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بصدقة الفطر قبل ان تنزل الزكاة ثم نزلت فريضة الزكاة فلم يأمرنا ولم ينهنا ونحن نفعله“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صدقۃ الفطر کی فرضیت زکوٰۃ سے پہلے ہوئی ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ رمضان کے روزے بھی زکوٰۃ سے پہلے فرض ہو چکے تھے کیونکہ صدقۃ الفطر کا تعلق صیام رمضان ہی سے ہے (لہذا سترہ میں صوم رمضان سے قبل زکوٰۃ اور اس کے نصاب وغیرہ کی فرضیت کا قائل ہونا درست نہیں)۔ دوسری طرف علامہ ابن اثیرؒ نے اپنی تاریخ میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ زکوٰۃ کی فرضیت سترہ میں ہوئی لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اس کی بھی تردید کی ہے کیونکہ بخاری میں ضمام بن ثعلبہؓ کی حدیث میں یہ الفاظ موجود ہیں ”اخذك يا لله يا الله امراتك ان تأخذ هذه الصدقة من اغنيائنا فتقسمها على فقرائنا“ اور حضرت ضمام بن ثعلبہؓ مدینہ طیبہ آئے تھے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کی تحصیل و تقسیم کا انتظام سترہ سے پہلے ہو چکا تھا لہذا دلائل سے یہ ثابت

۱۔ اشاریہ (النوویؒ) فی باب السیر من ”الروضة“۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۲۱) کتاب الزکوٰۃ ۱۲ م
۲۔ حوالہ بالا ۱۲

۳۔ (ج ۱ ص ۲۳۷) کتاب الزکاة، باب فرض صدقة الفطر قبل نزول الزكاة ۱۲ م

۴۔ (ص ۱۳۱) باب صدقة الفطر ۱۲ م

۵۔ غالباً یہ مستدرک حاکم کے الفاظ ہیں ورنہ نسائی اور ابن ماجہ میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فلما نزلت الزكاة لم يأمرنا الفطر“
۶۔ كما نقل في ”الفتح“ (ج ۲ ص ۲۱۱) ۱۲ م

۷۔ (ج ۱ ص ۱۵) کتاب العلم، باب القراءة والعرض علی المحدث ۱۲ م

۸۔ لیکن یہ دلیل جب ہی درست ہو سکتی ہے جبکہ ان کا سترہ میں مدینہ طیبہ آنا مانا جائے حالانکہ محققین کی ایک جماعت ان کے سترہ میں مدینہ طیبہ آنے کی قائل ہے (دیکھئے معارف السنن ج ۵ ص ۱۶۵ و ۱۶۶۔ ضمام بن ثعلبہؓ کے مدینہ طیبہ آنے کے سلسلہ میں ہم مزید تحقیق ”باب ما جاء اذا دیت الزكاة فقد قضيت ما عليك“ کے تحت ذکر کریں گے) اگر اس قول کو اختیار کیا جائے تو نظام ابن اثیر حسبر سترہ کے مذکورہ دعوے کی تردید نہ ہو سکے گی۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کے نصاب وغیرہ کی فرضیت سہ کے بعد اور سہ سے پہلے ہوئی۔ واللہ اعلم
اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات
 شیخینؓ کے زمانہ میں ہر قسم کے اموال کی زکوٰۃ سرکاری

سطح پر وصول کی جاتی تھی، اس عہد مبارک میں اموال ظاہرہ اور باطنہ کی کوئی تفریق نہیں تھی لیکن حضرت
 عثمان غنیؓ کے عہد خلافت میں جب قابل زکوٰۃ اموال کی کثرت ہو گئی اور اسلامی فتوحات و درواز
 تک پھیل گئیں تو آپؓ نے یہ محسوس فرمایا کہ اگر ہر قسم کے اموال کی زکوٰۃ سرکاری طور پر وصول کی گئی تو
 لوگوں کے پرائیویٹ مکانات، دکانوں اور گوداموں کی تلاشی یعنی ہوگی اور ان کے املاک کی چھان بین
 کرنی پڑے گی جس سے لوگوں کو تکلیف ہوگی اور ان کے محفوظ مقامات کی نجی حیثیت محسوس ہوگی
 جس سے قتنے پیدا ہوں گے اس لئے آپؓ نے یہ تفریق قائم فرمادی کہ حکومت صرف اموال ظاہرہ کی
 زکوٰۃ وصول کرے گی اور اموال باطنہ کی زکوٰۃ مالکان خود ادا کریں۔

حضرت عثمانؓ کے اس فیصلہ کی تفصیلات امام ابو بکر جصاصؒ نے ”احکام القرآن“ میں اور
 علامہ کاسانیؒ نے ”بدائع“ میں بیان فرمائی ہیں۔

اس وقت اموال ظاہرہ میں مویشی اور زرعی پیداوار کو شامل کیا گیا اور باقی بیشتر اموال
 نقدی سونا چاندی اور سامان تجارت کو اموال باطنہ متعارف دیا گیا۔

بعد میں جب حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا دور آیا تو انہوں نے اس مال تجارت کو بھی اموال ظاہرہ
 کے حکم میں شمار فرمایا جو ایک شہر سے دوسرے شہر لے جایا جا رہا ہو چنانچہ شہر کے ناکوں پر ایسی چوکیاں
 مقرر فرمادیں جو ایسے مال تجارت کی زکوٰۃ موقع پر ہی وصول کر لیں اسی کو فقہاء ”من یمسّر

۱۔ فتح القدیر (ج ۱ ص ۲۸۷ و ۲۸۸) کتاب الزکاة ۱۲ م

۲۔ اس لئے کہ اموال ظاہرہ و رک، وصول کرنے میں نہ مذکورہ مسررت لائق ہوتی ہے اور نہ سب کتاب
 کرنے کیلئے گھروں اور دکانوں کی تلاشی یہی پڑتی ہے ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۲ ص ۲۵ و ۲۶) فصل داما بیان من لم المطالبہ بدار الواجب فی السوائم والا اموال الظاہرۃ ۱۲ م
 ۴۔ کیونکہ حکومت کو اس کی زکوٰۃ وصول کرنے اور اس کا حساب کرنے کیلئے مالکان کے گھروں، دکانوں،

اور نجی مقامات کی تلاشی یعنی نہیں پڑتی تھی ۱۲ م

علی العاشی " سے تعبیر فرماتے ہیں:

اب ہمارے دور میں مسئلہ یہ ہے کہ وہ اموال ظاہرہ کیا کیا ہیں جن سے زکوٰۃ حکومت کی سطح پر وصول کی جاسکتی ہو ؟

زرعی پیداوار اور مویشیوں کا معاملہ تو واضح ہے کہ وہ اموال ظاہرہ میں سے ہیں لیکن اس دور میں بہت سے اموال ایسے ہیں جن کو اموال ظاہرہ قرار دینے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے مثلاً بینکوں یا دوسرے مالیاتی اداروں میں رکھی ہوئی رقم جن سے زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے گھسروں کی تلاشی لینے کی ضرورت نہیں ہے۔

اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ نقود کو فقہ رگرام نے اموال باطنہ میں شمار کیا ہے لہذا ان کو اموال ظاہرہ میں کیسے شمار کیا جائے ؟

لیکن تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ نقود سے فقہ رکی مراد وہ نقود ہیں جن کا حساب کرنے کیلئے لوگوں کے مکانات وغیرہ کی تلاشی لینی پڑے، مطلق نقود مراد نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ خلفائے راشدین سے لیکر حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کے دور تک تمام خلفاء کے بارے میں یہ ثبوت موجود ہے کہ وہ سرکاری ملازمین کی تنخواہوں اور دوسرے باشندوں کو دے جانے والے وظائف سے ادائیگی کے وقت ہی زکوٰۃ کاٹ لیتے تھے۔

چنانچہ حضرت صدیق اکبرؓ کے بارے میں موطا امام مالکؒ میں مردی ہے " دکاف

لہ دیکھئے " بدائع المنافع " (ج ۲ ص ۳۸) فصل واما القدر الماخوذ مما یر بہ التاجر علی العاشی۔ نیز دیکھئے " ہدایہ " (ج ۱ ص ۱۹۶) باب فیم یر علی العاشی ۱۲ مرتب

۱۳ چنانچہ صاحب ہدایہ منسبتے ہیں " ومن مر علی ما شر بہاۃ درہم واخبرہ ان لہ فی منزله ما یر اخری قد مال علیہ الحول لم یرک النی مر بہا القلتہ دما فی بیتہ لم یدخل تحت حمایتہ۔ ہدایہ (ج ۱ ص ۱۹۸) باب فیم یر علی العاشی

اس سے جہاں نقد روپے کے اموال باطنہ میں سے ہونے کا پتہ چلتا ہے وہاں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ نقد روپیہ وغیرہ صرف اس وقت تک اموال باطنہ رہتے ہیں جب تک وہ پوشیدہ نجی مقامات پر مالکان کے زیر حفاظت ہوں۔ کما سیاتی تفصیلہ فی المتن ۱۲ مرتب

۱۴ (ص ۲۷۲) کتاب الزکاۃ، الزکاۃ فی العین من الذہب والورق ۱۲ م

ابوبکر الصديق إذا أعطى الناس أعطياتهم سأل الرجل هل عندك من مال وجبت عليك فيه الزكاة ؟ فان قال : نعم ، اخذ من عطائه زكاة ذلك المال ، وان قال لا ، سلم اليه عطاءه ولم يأخذ منه شيئاً

اسی قسم کا معاملہ مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عمرؓ سے بھی مروی ہے ۔

پھر حضرات شیخینؒ کے بارے میں تو یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ان کے دور میں اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ کی کوئی تفریق نہ تھی اس لئے وہ ہر قسم کے اموال سے زکوٰۃ وصول فرماتے تھے ، لیکن حضرت عثمان غنیؓ جنہوں نے یہ تفریق قائم فرمائی تھی اور نقود کو اموال باطنہ قرار دے کر ان کی زکوٰۃ سرکاری طور پر وصول کرنی چھوڑ دی تھی خود ان کے بارے میں مؤطا امام مالکؒ میں مروی ہے ” عن عائشة بنت قدامة عن أبيها انه قال كنت اذا جئت عثمان بن عفان اقبض عطائي سألتني هل عندك من مال وجبت فيه الزكاة ؟ قال فان قلت نعم اخذ من عطائي زكاة ذلك المال وان قلت لا دفع اليّ عطائي ”

۱۔ (۳۶ ص ۱۸۴ ، ما قالوا في العطار اذا اخذ) عن عبد الرحمن بن عبد القاري وكان على بيت المال في زمن عمر بن الخطاب بن الخطاب فاذا خرج العطار جمع عمر اموال التجارة فحب عاجلها و آجلها ثم ياخذ الزكاة من الشاهد و الغائب ۱۳ مرتب

۲۔ (ص ۲۷۲) الزكاة في العين من الذهب والورق ، ومصنف عبد الرزاق (ج ۴ ص ۷۷ ، رقم ۲۹۷۹) باب لا صدقة في مال حتى يحول عليه الحول ۱۳ مرتب

۳۔ استاذ محترم دام اقبالہم ” السبلاخ ” جلد ۵ شمارہ رمضان المبارک ۱۴۱۱ھ ذکر و فکر ” بیگوں اور مالیت (اداروں سے زکوٰۃ کا مسئلہ) میں لکھتے ہیں کہ ” بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ کے زمانہ میں بھی تنخواہ سے زکوٰۃ وضع کرنے کا یہ سلسلہ جاری رہا البتہ ان کے بارے میں یہ صراحت ملتی ہے کہ وہ صرف ان لوگوں کے اموال باطنہ کی زکوٰۃ وصول کرتے تھے جن کی تنخواہیں یا وظائف بیت المال سے جاری ہوں ، دوسرے لوگوں کی نہیں ” اھ ————— لیکن اہقر مرتب کو حضرت علیؓ سے متعلقہ کوئی روایت تلاش کے باوجود نہ مل سکی ۔

مؤطا امام مالکؒ (۲۷۳ ، الزكاة في العين من الذهب والورق) میں حضرت معاویہؓ کا بھی یہی مسئلہ مروی ہے ۱۳ مرتب

نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے بارے میں مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے ”کان ابن مسعود یزک عطیاتہ من کل الف خمسة وعشیرت“ یعنی حضرت ابن مسعودؓ لوگوں کی تنخواہوں کی زکوٰۃ (اس حساب سے) وصول فرمایا کرتے تھے کہ ہر ہزار پچیس وصول کر لیتے تھے۔ بلکہ مصنف ابن ابی شیبہ میں اس دور کے تمام امرار کا یہی طریقہ بیان کیا گیا ہے۔

حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کے زمانہ میں اگرچہ اموال ظاہرہ و باطنہ کی تفریق قائم ہو چکی تھی لیکن ان کے بارے میں بھی مروی ہے ”عن جعفر بن برقان ان عمر بن عبدالعزیز کان اذا اعطی الرجل عطاءً او عمالاً اخذ منه الزکوۃ“

ان تمام روایات سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ جن نقود پر حکومت کو تلاشی کے بغیر اطلاع ہوتا ممکن ہو وہ اموال باطنہ میں شامل نہیں ہیں بلکہ ان سے حکومت زکوٰۃ وصول کر سکتی ہے۔

بینکوں اور دوسرے مالیاتی اداروں کی رقوم پر ایک اشکال یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جب کوئی شخص

ایک اعتراض اور اس کا جواب

بینک میں رقم رکھواتا ہے تو شرعاً وہ رقم بینک کے ذمہ قرض ہوتی ہے امانت نہیں، اسی لئے وہ بینک پر مضمون بھی ہوتی ہے، اور اس پر زیاتی وصول کرنا سود ہوتا ہے، اور جب کسی شخص نے کوئی رقم کسی دوسرے فرد یا ادارہ کو بطور قرض دیدی تو اب اس پر زکوٰۃ کی ادائیگی اس وقت واجب ہوگی جب وہ رقم اسے وصول ہو جائے، اس سے پہلے زکوٰۃ واجب الادارہ نہیں۔ لہذا بینک اکاؤنٹس

۱۔ (ج ۲ ص ۱۸۳، ماقالوا فی العطاء اذا اخذ) ۱۲ م

۲۔ (ج ۳ ص ۱۸۴ و ۱۸۵) عن ابن عمر عن محمد قال: رأیت الامرار اذا اعطوا العطاء زکوۃ ۱۲ مرتب

۳۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۸، رقم ۷۳۷) باب لا صدقة فی مال حتی یحول علیہ الخ ۱۲ م

۴۔ مصنف ابن ابی شیبہ میں یہی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”عن عمر بن عبدالعزیز انه کان یزک العطاء والجائزۃ“ یعنی وہ تنخواہوں اور انعامات سے زکوٰۃ وصول فرماتے ہیں (ج ۳ ص ۱۸۵، ماقالوا فی العطاء اذا اخذ) ۱۲ م

۵۔ اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ کی زکوٰۃ سے متعلق تفصیلی بحث کیلئے ملاحظہ فرمائیے ”البلاغ“ شمارہ رمضان

المبارک سنہ ۱۴۱۸ (ص ۸ تا ۱۳) اور شمارہ رمضان المبارک سنہ ۱۴۱۹ (ص ۷ تا ۲۳) ۱۲ مرتب

۶۔ اس سے متعلق تفصیلی بحث کیلئے دیکھئے البلاغ شمارہ رمضان المبارک سنہ ۱۴۱۸ (ص ۱۳ و ۱۴)

جلد ۱۲ اور شمارہ شوال سنہ ۱۴۱۸ (ص ۲ تا ۱۵) ۱۲ م

سے زکوٰۃ وضع کرنے پر یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ زکوٰۃ واجب الاداء ہونے سے پہلے ہی وضع کر لی گئی۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس قرض کی نوعیت ایسی ہے جیسے کوئی باپ اپنے بیٹے کی رقم حفاظت کی غرض سے اپنے پاس رکھ کر اُسے قرض قرار دیتے تاکہ وہ مضمون ہو جائے، اس صورت میں اگر شمال بسال اس سے زکوٰۃ ادا کرتا ہے تو بظاہر اس کی ادائیگی میں کوئی اشکال نہیں، اور اس کی ایک نظیر یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے پاس کسی یتیم کا مال ہوتا تو وہ اسے بطور قرض اپنے پاس رکھتے تھے تاکہ وہ ہلاکت سے محفوظ ہو جائے لیکن ہر سال اس کی زکوٰۃ نکالتے رہتے تھے یہ

آج کل چونکہ زکوٰۃ کی ادائیگی سے غفلت عام ہے اس لئے اگر حکومت مالی اداروں سے زکوٰۃ وصول کرے تو مذکورہ بالا دلائل کی وجہ سے مناسب معلوم ہوتا ہے، احقر کے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی رائے بھی یہی تھی۔

بَابُ مَا جَاءَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي مَنَعِ الزَّكَاةَ مِنَ الشُّذُلِ

عن ابی ذرؓ قال جئت الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو جالس فی ظل الکعبۃ قال : فرأی مقبلاً فقال : هم الاخسر من ورب الکعبۃ یوم القیمۃ ، قال : فقلت مالی ؟ لعلہ انزل فی شیء قال : قلت من هم ؟ فقال ابی ذرؓ :

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مذکورہ ارشاد (هم الاخسر من ورب الکعبۃ) حضرت ابوذرؓ کو آتے دیکھ کر نہیں تھا بلکہ غالباً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر تارکین زکوٰۃ کے احوال مشکف ہوئے تھے۔ اس وقت آپ نے یہ ارشاد فرمایا اور وہاں بظاہر ایسا کوئی نہ تھا جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ گفتگو کر رہا ہو۔ حضرت ابوذرؓ نے جب آپ کا یہ فرمان سنا تو انہیں اندیشہ ہوا کہ شاید مجھ سے کوئی ایسی حرکت صادر ہوئی ہے جس کی بنا پر یہ ارشاد ہوا ہے یا میرے بارے میں کوئی وحی نازل ہوئی ہے۔ جب ان سے صبر نہ ہو سکا تو بے اختیار ہو کر پوچھا ”من هم؟“ فقال ابی ذرؓ : یعنی ”اخسر من“ سے کون سے لوگ مراد ہیں؟

”فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : هُمُ الْكَثْرُونَ“ ، یعنی زیادہ مال رکھنے والے ،
حضرات فقہاء کے نزدیک اس سے ”صاحب نصاب“ مراد ہیں ۔

”إلا من قال هكذا وهكذا أفحش بين يديه عن يمينه وعن شماله ؟“
مطلب یہ کہ زیادہ مال والے لوگ ہر اس رخسارے میں ہیں البتہ وہ لوگ جو ہر خیر کے کام میں دل کھول کر
خرچ کرتے ہیں وہ اس سے مستثنیٰ ہیں ۔

ثم قال : والذي نفسي بيده لا يموت رجل فيدع إبلًا أو بقرة لم يؤد
زكاتها إلا جاءته يوم القيامة أعظم ما كانت راسمته تطؤه بأخفافها
وتنطحه بقرونها كلما نفذت أخراها عادت عليه أولاها حتى يقضى بين الناس
عن الفتحا بن مناجم قال : الأكثرون اصحاب عشرة آلاف .
مخاک کا مذکورہ قول قاری قرآن سے متعلق ہے کیونکہ ایک روایت میں آتا ہے ”مَنْ قَرَأَ الْفَاتِيهَ
كُتِبَ مِنْ الْمَكْتَرِينَ الْمُقْنَطَرِينَ“ اور ”مَكْتَرِينَ“ مقتدرین کی تفسیر ”اصحاب عشرة آلاف درهم“
کے ساتھ کی گئی ہے ۔ اس تفسیر کو امام ترمذی نے اصحاب اموال سے بھی متعلق قرار دے دیا اور اسی
مناسبت سے حدیث باب میں ”اکثرون“ کی تفسیر بھی ”اصحاب عشرة آلاف درهم“ سے
کر دی ۔ فایسہ اذ الترمذی هذا التفسير هنا المناسب ضعيف . اور صحیح وہی ہے کہ ”اکثرون“
بہ اصحاب نصاب مراد ہیں خواہ وہ ”عشرة آلاف درهم“ کے مالک ہوں یا نہ ہوں ۔ واللہ اعلم
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ مجمع خت ، اونٹ اور شتر مرغ کی ٹاپ ۳۳ م

۲۔ اف ، ض ، بیل وغیرہ کاسینگوں سے مارنا ۳۳ م

۳۔ قَدْرُ الشَّيْءِ ، نیست و نابود ہونا ۱۲ م

۴۔ معارف السنن (ج ۵ ص ۱۶۳) ۱۲ م

۵۔ دیکھئے الکوکب الندی (ج ۱ ص ۲۳۲) ومعارف السنن (ج ۵ ص ۱۶۳) ۱۲ م

۶۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۶۳) والکوکب (ج ۱ ص ۲۳۲) فطالعہا ان شئت ۱۲ م

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أَدَّيْتَ الزَّكَاةَ فَقَدْ قَضَيْتَ مَا عَلَيْكَ

عن انس قال كنت متني أن يبتدئ الأعرابي العاقل فيسال النبي صلى الله عليه وسلم ونحن عنده إذ أتاه أعرابي فحشأ بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم .
 ان کا نام ضمام بن ثعلبہ ہے۔ اسی جیسا ایک قصہ بخاری میں طلحہ بن عبید اللہ سے بھی مروی ہے، فرماتے ہیں:
 جاء رجل من أهل نجد ثاش الرأس نسيم دوي موته ولا تفقه ما يقول حتى دنا
 فإذا هو يسأل عن الاسلام ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : خمس صلوات
 في اليوم والليلة ۛ

ابن بطال وغیرہ نے دونوں واقعوں کے اتحاد کا دعویٰ کرتے ہوئے کہا ہے کہ "اعرابی" اور
 "رجل" دونوں کا مصداق ضمام بن ثعلبہ ہیں اور واقعہ ایک ہی ہے لیکن علامہ قرطبی نے اس کی تردید
 کی ہے اور دونوں واقعوں کو مستقل قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ دونوں واقعوں کا سیاق، سوالات
 اور طرز سوال مختلف ہے لہذا ان کے اتحاد کا دعویٰ کرنا تکلف بار ہے۔ حافظ ابن حجرؒ کا رجحان بھی اسی
 طرف ہے۔ واللہ اعلم۔

”فقال : يا محمد ! إن رسولك أتانا فرم لنا أنك ترعد أن الله أرسلك
 قال النبي صلى الله عليه وسلم : نعم ، قال : فبالذي رفع السماء و بسط الارض
 ونصب الجبال آله أرسلك ؟ (إلى ...)“ إن رسولك زعم لنا أنك ترعد أن
 علينا الحج إلى بيت الله من استطاع إليه سبيلاً ۛ فقال النبي صلى الله عليه
 وسلم : نعم ۛ اس روایت میں حج کے تذکرہ کی وجہ سے ایک اشکال یہ پیش آتا ہے کہ حج ۳۶
 یا ۳۷ میں فرض ہوا ، جبکہ ضمام بن ثعلبہؒ کی آپ کی خدمت میں حاضری ۳۷ میں ہوئی۔ اب اگر
 روایت میں "رجل" کا مصداق ضمام بن ثعلبہؒ کو نہ قرار دیا جائے تب تو کوئی اشکال نہیں (اور یہی
 زیادہ بہتر ہے) اور اگر انہی کو اس کا مصداق قرار دیا جائے تو یہی کہا جائے گا کہ ضمام بن ثعلبہؒ کی آپ
 کی خدمت میں حاضری ۳۷ میں نہیں بلکہ ۳۶ میں ہوئی ہے۔ چنانچہ ابن اسحاقؒ، ابو عبیدہؒ،

اور طبریؒ نے اسی پر جزم کیا ہوا وہ "خافضین" نے بھی اس کو متعدد وجوہ سے اختیار کیا ہے، واضح رہے کہ مجہور کے نزدیک حج کی فرضیت سنیہ میں ہوئی۔

قال: فبالذی أرسلک اللہ أمرک بهذا؟ قال: نعم، فقال والذی بعثک بالحق لا اداء منهن شیئاً ولا اجاوزهن، ثم وثب، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ان صدق الاعرابی دخل الجنة: یہاں اشکال ہوتا ہے کہ اس روایت میں سنن۔ راتب (مؤکد) کا کوئی ذکر نہیں جس کا تقاضا یہ ہے کہ سنن مؤکدہ کے ترک پر آدمی گنہگار نہ ہو؟ اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں یہ اس اعرابی کی خصوصیت تھی کہ اس کے حق میں سنن مؤکدہ نہیں کی گئیں، دوسروں کے لئے یہ حکم نہیں۔ بعض حضرات نے یہ تاویل کی ہے کہ "لا اداء من" سے مراد ہے "لا اداء من غیر تغیر فی الصفة والهيئة" لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں اس تاویل کی تردید بخاری کی روایت سے ہو رہی ہے جس میں الفاظ مروی ہیں "والذی اگر ملک بالحق لا انطوع شیئاً ولا انقص مما فرض اللہ علی شیئاً، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افلح ان صدق اور قال (دخل الجنة ان صدق؟۔۔۔ اس اشکال کے جواب کیلئے اور بھی تاویلات کی گئی ہیں۔ پھر یہ بھی اشکال ہوتا ہے کہ روایت میں اور بھی بہت سے احکام کا ذکر نہیں ہو مثلاً فرضیت وضو وغیرہ، تکلیف یکون ناجیاً مع ترک الفرائض۔

اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحبؒ نے سننرایا کہ اس حدیث کے متعدد طرق میں بہت سی

۱۔ ان تمام باتوں کی تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۱۶۳ تا ۱۶۶) ۱۲م

۲۔ (ج ۱ ص ۵۴) کتاب الصوم، باب وجوب صوم رمضان ۱۲م

۳۔ ابن عربیؒ نے اصل اشکال کا یہ جواب دیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اعرابی کے کلام سے یہ سمجھ کر اس کا مقصد اصول اسلام کے بارے میں سوال کرنا ہے اس لئے آپ نے اسی کے مطابق جواب دیا اور آپ کو اس بات کا یقین تھا کہ جب وہ ان بڑے بڑے امور پر عمل کرے گا تو سنن رواتب وغیرہ اس کے لئے اسان ہو جائیں گی اور فرائض پر عمل کی برکت سے سنن کی بھی توفیق ہو جائے گی۔ عارفۃ الاحوذی شرح

سنن الترمذی (ج ۲ ص ۱۱)۔ قائل۔ ۳ مرتب

احکامات کا بھی تذکرہ ملے ہے ، لہذا کوئی اشکال نہیں ۔ واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الذَّهَبِ وَالْوَرَقِ

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ عَفَوْتُ عَنْ صَدَقَةِ الْخَيْلِ وَالرَّقِيقِ

فَهَا تَوَا صَدَقَةُ الرِّقَّةِ مِنْ كُلِّ أَرْبَعِينَ دِرْهَمًا دِرْهَمٌ وَلَيْسَ لِي فِي تَسْعِينَ وَمِائَةِ شَيْءٍ

” نِإِذَا بَلَغْتَ مِائَتَيْنِ فِيهَا خَمْسَةٌ دِرْهَمًا “ اس پر اتفاق ہے کہ چاندی کا نصاب

دو سو درہم ہے ۔ پھر اکثر علماء ہند نے دو سو درہم کو ساڑھے باون تولہ چاندی کے مساوی قرار دیا ہے

البتہ حضرت مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ اور بعض دیگر علماء لکھنؤ کی تحقیق یہ ہے کہ دو سو درہم صرف چھتیس

تولے ساڑھے پانچ ماشے کے برابر ہیں ۔

اس اختلاف کی بنا پر یہ ہے کہ علامہ لکھنویؒ نے ایک درہم کو دو ماشہ ڈیڑھ رتی کے مساوی

قرار دیا ہے جبکہ جمہور علماء ہند نے اسے تین ماشہ ایک رتی اور ایک بٹہ پانچ رتی (ایک رتی کا پانچواں)

کے مساوی قرار دیا ہے ۔

۱۔ چنانچہ بخاری کی ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ” فَاخْبَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِشَرَائِعِ الْإِسْلَامِ ،

(ج ۱ ص ۲۵۴) کتاب الصوم ، باب وجوب صوم رمضان ۔ اس کے ذیل میں حانظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں ” فَدْخَلَ فِيهِ

بَاقِيَ الْمَفْرُوضَاتِ مِنَ الْمَسْدُودَاتِ ۱۵ ، اور علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ اس کے بعض طرق میں صلہ رحمی کا بھی ذکر ہے

اور بعض میں ادائے خمس کا بھی ۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۶۶ و ۱۶۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ خیل اور رقیق پر زکوٰۃ کا بیان آگے مستقل باب کے تحت آئے گا ۱۲ مرتب

۳۔ اس پر اتفاق ہے کہ دو سو درہم سے کم پر کوئی زکوٰۃ واجب نہیں البتہ جب دو سو درہم ہو جائیں تو اس میں پانچ درہم واجب

ہیں ، پھر دو سو سے زائد پر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کچھ واجب نہیں ، البتہ جب دو سو سے چالیس درہم زیادہ ہو جائیں

تو اس وقت ایک درہم اور واجب ہوگا ، اس طرح امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دو سو درہم پر بھی پانچ ہی درہم زکوٰۃ

واجب ہوتی ہے اور دو سو انتالیس پر بھی پانچ ہی ۔ اس کے برعکس صاحبین کے نزدیک دو سو درہم سے زائد میں

بھی اسی کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہوگی لہذا دو سو ایک درہم پر ان کے نزدیک پانچ درہم اور ایک درہم کا چالیسواں

حصہ واجب ہوگا اور قوی صاحبین کے قول پر ہے ۔ دیکھئے ” معارف السنن “ (ج ۵ ص ۱۷۰ و ۱۷۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

اس اختلاف کی بنا پر علامہ لکھنویؒ اور جمہور علماء ہند کے نزدیک نصابِ زکوٰۃ کی تفصیل میں کافی فرق پیدا ہو جاتا ہے جس کا اثر اموال سے متعلقہ تمام احکام شرعیہ پر بہت زیادہ پڑتا ہے اس لئے اس مسئلہ کی مفصل تحقیق کی ضرورت تھی، اس ضرورت کو احقر کے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے پورا فرمایا اور اپنے رسالہ ”ارجح الاقادیل فی اھم الموازین و المسکائیل“ میں جمہور کے قول کو راجع قرار دیتے ہوئے ثابت کیا ہے کہ علامہ لکھنویؒ سے اس معاملہ میں تسامح ہوا ہے اور غلطی کا منشا یہ ہے کہ فقہاء کی تصریح کے مطابق ایک درہم ستر درہم بریدہ اور غیر مقشورہ جو کا ہوتا ہے۔ علامہ لکھنویؒ نے غالباً ستر جو کا وزن ایک ساتھ کرنے کے بجائے جو کے چار دانوں کا ایک مرتبہ وزن کیا اور انہیں ایک رتی کے برابر پا کر آگے حساب لگالیا اور یہیں غلط فہمی کی ابتداء ہوئی۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر چار جو کا وزن کیا جائے تو اس میں اور دتی میں اتنا خفیف منسرق ہوتا ہے کہ اس کا اندازہ نہیں کیا جاسکتا لیکن ستر جو تک پہنچ کر وہ معمولی سا فرق کافی زیادہ ہو جاتا ہے چنانچہ اگر ستر جو کا ایک ساتھ وزن کیا جائے تو یہ فرق ظاہر اور بین ہو جاتا ہے۔ حضرت والد ماجدؒ فرماتے ہیں کہ ”میں نے پوری احتیاط کے ساتھ ستر جو کا وزن کیا کہ حسب تصریح فقہاء جو بھی متوسط لئے جو سب دم بریدہ اور غیر مقشورہ تھے ان کا خود بھی چند بار وزن کیا اور متعدد صرافوں سے وزن کرایا تو انہیں میں نے جمہور علماء ہند کے قول کے موافق پایا، لہذا جمہور کی تحقیق ہی معنی یہ اور راجع ہے۔ واللہ اعلم۔“

۱۔ جو ”اوزان شرعیہ“ کے نام سے معروف ہے اور مستقلاً نیز ”جواہر الفقہ“ (ج ۱ ص ۲۰۵ تا ۲۲۹) کا جزو بنکر بھی شائع ہو چکا ہے ۱۲ م

۲۔ حالانکہ نفس الامر میں ایک رتی کا وزن نہ پورے چار جو ہے نہ پورے تین جو، بلکہ چار سے کسی قدر کم ہے اور تین سے کسی قدر زیادہ۔ دیکھئے ”اوزان شرعیہ“ (ص ۱۰) ۱۲ م

۳۔ اسی طرح دینار کے بارے میں اس پر اتفاق ہے کہ وہ ایک مثقال سونے کے مساوی ہوتا ہے لیکن پھر مثقال کی مقدار میں اختلاف ہے۔ جمہور علماء ہند کے نزدیک ایک مثقال ساڑھے چار ماشہ کا ہوتا ہے جبکہ علامہ لکھنویؒ کی تحقیق یہ ہے کہ ایک مثقال تین ماشہ ایک رتی کا ہوتا ہے۔ اس بارے میں بھی جمہور کی تحقیق راجح و تفصیل کے دیکھئے ”اوزان شرعیہ“ ۱۲ مرتبہ یعنی غنہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْإِبِلِ وَالْغَنَمِ

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کتب کتاب الصدقة فلم یخرجہ الی عمالہ حتی قبض فقرنہ بسیفہ ، فلما قبض عمل بہ ابوبکر حتی قبض وعمر حتی قبض وکان فیہ " فی خمس من الابل شاة ۛ فی عشر شاتان ۛ فی خمس عشر شاة ثلاث شیاہ ۛ فی عشرين اربع شیاہ ۛ فی خمس وعشرين بنت مخاض الی خمس ثلاثین ، فاذا زادت فیہا بنت لبون الی خمس واربعین ، فاذا زادت فیہا حقۃ الی ستین فاذا زادت فیہا جذعة الی خمس وسبعین فاذا زادت فیہا بنت لبون الی تسعین فاذا زادت فیہا حقۃتان الی عشرين ومائة ۛ ۛ اونٹوں کی زکوۃ میں ایک سو بیس تک اتفاق ہے کہ اسی حساب پر عمل ہوگا جو حدیث باب میں بیان کیا گیا البتہ ایک سو بیس کے بعد اختلاف ہے ۔

امام شافعی کا مسلک | امام شافعیؒ کے نزدیک ایک سو بیس تک دو حق واجب ہوتے ہیں اور ایک سو بیس سے ایک بھی زائد ہو جائے تو فرض متغیر ہو جائے گا اور ایک سو اکیس پر تین بنت لبون واجب ہوں گے اور یہیں سے ان کے نزدیک حساب

ۛ الغنآن یختص بذات الوبر والعز بذات الشعر ، والشاة والغنم اعم منہما ، ذکر لکان اوانثی . والکیش للذکر من الغنآن و النعۃ للاثی منہ ، والتیس للمذکر من المعز ، والعنزة لانشاء ۛ مرتب

ۛ بنت المخاض من النوق ہی انتی تم علیہا الحول ودخلت فی الثانیۃ ، ووجه تسمیۃ بنت المخاض ان امہا استعدت للمخاض ای الحمل او حملت ، معارف (ج ۵ ص ۱۷۳) ۛ مرتب

ۛ ہی انتی تمت لہا سنتان ودخلت فی الثالثۃ . ووجه تسمیۃ ان امہا اصبت ذات لبن لآخر ، معارف (ج ۵ ص ۱۷۳) ۛ مرتب
ۛ ہی انتی آتی علیہا ثلاث سنین ودخلت فی الرابعۃ ، والحقۃ سمیت بہا لاستحقاقہا ان یرکی علی قبا الفحل . معارف (ج ۵ ص ۱۷۴) ۛ مرتب
ۛ فی اصل اللغۃ للفتی من الحيوان والانسان ومن النوق ، التي طعنت فی الخامسة ، وسمیت بہا لانہا تجزع انسان اللہن ای تقلعہا ۔ والمراد فی الكل انثی فانہا التي تجب فی الزکوۃ ويجوز الذکر تقویۃ . کذا فی المعارف

(ج ۵ ص ۱۷۳) ۛ مرتب

ۛ اتفق الائمة الاربعۃ علی ہذا القدر مع خلاف فیہ من بعض غیرہم . المعارف (ج ۵ ص ۱۷۳) ۛ مرتب

اربعینات اور خمینات پر دائر ہو جائے گا یعنی اس عدد میں جتنی اربعینات ہوں اتنی بنت لبون اور جتنی خمینات ہوں اتنے حق واجب ہوں گے۔ مثلاً ایک سو تیس تک باتفاق دو حق تھے اب ایک سو اکیس پر تین بنت لبون واجب ہو جائیں گی کیونکہ ایک سو اکیس میں تین اربعینات ہیں پھر ایک سو تیس پر دو بنت لبون اور ایک حق واجب ہوگا۔ کیونکہ یہ عدد دو اربعینات اور ایک خمین پر مشتمل ہے۔ پھر ایک سو چالیس پر دو حق ایک بنت لبون (اس لئے کہ یہ عدد دو خمین اور ایک اربعین پر مشتمل ہے) اور ایک سو پچاس پر تین حق واجب ہوں گے (اس لئے کہ یہ عدد تین خمینات پر مشتمل ہے) و علیٰ ہذا القیاس ہر دس پر فریضہ تبدیل ہوگا۔

امام مالک کا مسلک | امام مالک کا مسلک بھی شافعی کی طرح ہے، البتہ اتنا فرق ہے کہ اربعینات اور خمینات کا یہ حساب امام شافعی کے نزدیک ایک سو اکیس سے شروع ہوتا ہے جبکہ امام مالک اس بات کے قائل ہیں کہ یہ حساب ایک سو تیس سے شروع ہوگا۔ یعنی ایک سو اکیس تک دو حق واجب رہیں گے اور ایک سو تیس سے مذکورہ حساب شروع ہوگا اور امام شافعی کی طرح ایک حق اور دو بنت لبون واجب ہوں گے۔

شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث بابکے ہر جس کے الفاظ یہ ہیں: فاذا زادت علی عشرين ومائة ففی کل خمین حقۃ وفی کل اربعین ابنة لبون۔ ان الفاظ کے ظاہر سے دونوں مسلکوں پر استدلال کیا جاسکتا ہے۔ البتہ اس جملہ کی ایک تفسیر ابوداؤد میں امام زہریؒ سے مروی ہے جو امام شافعی کے مسلک کے مطابق ہے، امام شافعی نے اسی لئے اس کو اختیار کیا ہے۔

۱۔ ومثله (۱) مثل مذہب مالک، مذہب احمد والیہ ذہب محمد بن اسحاق و ابو عبیدہ وہی روایت ابن الحکم عن مالک وہو قول ابن الماجشون من اصحابہ۔ کافی "بداية" ابن رشد وغیرہ۔ المعارف (ج ۵ ص ۱۷۵) ۱۲م
۲۔ (ج ۱ ص ۲۲۰ باب فی زکوۃ السائتہ) عن ابن شہاب قال: ہذا نسخۃ کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الذی کتبتہ فی الصدقة وہی عند آل عمر بن الخطاب، قال ابن شہاب: اقرأنیہا سالم بن عبد اللہ بن عمر فوعیتہا علی وجہہا وہی التی اتمسح (نقل کرنا) عمر بن عبد العزیز بن عبد اللہ بن عمر و سالم بن عبد اللہ بن عمر ف ذکر الزہری الحدیث، قال (الزہری) "فاذا کانت احدى وعشرين ومائة ففیہا ثلاث بنات لبون حتی تبلغ تسعا وعشرين ومائة فاذا کانت ثلاثین ومائة ففیہا بنتا لبون وحقۃ لہ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

امام ابو حنیفہ کا مسلک | امام ابو حنیفہ کا مسلک ان کے برخلاف یہ ہے کہ ایک سو بیس

تک دو حقتے واجب رہیں گے اس کے بعد استیناف ناقص ہوگا یعنی ہر پانچ پر ایک بکری بڑھتی چلی جائے گی یہاں تک کہ ایک سو چالیس پر دو حقتے اور چار بکریاں ہوں گی اور ایک سو پینتالیس پر دو حقتے اور ایک بنتِ مخاض، اس کے بعد ایک سو پچاس پر تین حقتے واجب ہوں گے۔ اس کو استیناف ناقص اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں بنتِ لبون نہیں آتی۔ پھر ایک سو پچاس کے بعد استیناف کامل ہوگا یعنی ہر پانچ پر ایک بکری بڑھتی چلی جائے گی، یہاں تک کہ ایک سو ستر پر تین حقتے اور چار بکریاں ہوں گی پھر ایک سو پچتر پر تین حقتے اور ایک بنتِ مخاض پھر ایک سو چھیاسی پر تین حقتے ایک بنتِ لبون پھر دو سو پر چار حقتے ہو جائیں گے۔ اس کے بعد ہمیشہ استیناف کامل ہوتا رہے گا۔

حنفیہ کا استدلال حضرت عمرو بن حزم کے صحیفہ سے ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو

۱۔ و مذہب ابی حنیفہ ہو مذہب اصحابہ والیہ ذہب سفیان الثوری والنعفی و اہل العراق و ہو قول ابن مسعود و ذکر السفاقی : انہ قول عمر رضی اللہ عنہ و لکنہ غیر مشہور عنہ کافی الحدیث و قول ابی حنیفہ روایت عن ابیہ کہما ذکرہ الزلیعی فی نصب الرایۃ۔ واللہ اعلم۔ اھ کنزانی معارف البیہوری (ج ۵ ص ۴۷، ۴۸ و ۱۷۵) ۲۔ مرتب ۳۔ سنہ ۴۰۰ھ میں جب یمن کا علاقہ نجران فتح ہوا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مشہور صحابی حضرت عمرو بن حزم کو اس کا گورنر بنا کر بھیجا، رخصت کے وقت آپ نے حضرت ابی بن کعبؓ سے چمڑے کے ٹکڑے پر ایک کتاب لکھو کر ان کے حوالے کی جس میں زکوٰۃ، دیات اور دوستی کے بہت سے امور سے متعلق ہدایات درج تھیں۔ حضرت عمرو بن حزم کے بعد یہ صحیفہ ان کے پوتے ابو بکر بن محمد کے پاس رہا ان سے مشہور امام حدیث ابن شہاب زہری نے یہ کتاب پڑھ کر اس کی نقل حاصل کی، چنانچہ امام زہریؒ نے یہ کتاب بھی درس پڑھایا کرتے تھے۔ بعد میں یہ کتاب مختلف کتب حدیث کا جز بن گئی، چنانچہ اس کے اقتباسات مسند احمد، مؤطا امام مالک، نسائی، دارمی وغیرہ میں زکوٰۃ اور دیات وغیرہ کے ابواب میں متفرق طور پر آئے ہیں۔

دیکھئے ”کتابت حدیث عہد رسالت و عہد صحابہ میں“ (ص ۸۴ تا ۸۶) بحوالہ طبقات ابن سعد (جلد اول)

جز ۲ ص ۲۶۷ اور ”الوثائق السیاسیہ“ (نمبر ۱۰۵ ص ۱۰۴ تا ۱۰۹) نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص ۲۵۱) ذکر

حدیث عمرو بن حزم فی العقول، سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۰۹ و ۲۱۰ رقم ۲۷۷ و ۲۷۸ و ۲۷۹) کتاب الحمد و الدیارات

و التلخیص الجیر (ج ۲ ص ۱۷ رقم ۱۶۸۸) کتاب الجراح، باب ما یجب بہ القصاص ۱۲ مرتب عنی عنہ

لکھوا کر دیا تھا اس میں اونٹوں کی زکوٰۃ کا بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے ”أنها إذا بلغت تسعين ففيها حقتان إلى أن تبلغ عشرين ومائة فإذا كانت أكثر من ذلك ففي كل خمسين حقة فما فضل فإنه يُعاد إلى أدل فريضة الأبل“

اس میں ”فی کل اربعین بنت لیون“ کا بھی کوئی ذکر نہیں بلکہ اس میں خمسینات پر وارد ہے، اور اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ ایک سو بیس کے بعد فریضہ لوٹ کر اسی حساب پر چلا جائے گا جس سے اس کی ابتداء ہوئی تھی اور یہی امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔

حضرت عمرو بن حزمؒ والی روایت پر خضیب بن ناصح کے ضعف کا اعتراض کیا جاتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ خضیب میں اگرچہ ایک درجہ میں ”لین“ ہے لیکن ان کی روایت مقبول ہے۔ اس کے علاوہ امام طحاویؒ نے اس کو ”ابوبکر تاحد ثنا ابو عمرو الضمیر حد ثنا حماد بن سلمة“ کے طریق سے بھی روایت کیا ہے اس میں خضیب کا واسطہ نہیں ہے۔ دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کا مدار حماد بن سلمہ پر ہے جو آخر عمر میں مختلط ہو گئے تھے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حماد بن سلمہ سلم کے رجال میں سے ہیں لہذا ان کا تفرّد مضر نہیں اور جہاں تک آخر عمر میں مختلط ہونے کا تعلق ہے سو بہت سے حفاظ ثقات کے ساتھ یہ واقعہ پیش آیا لیکن محض اس بات

۱۔ شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۳۴۸ و ۳۴۹) کتاب الزیادات، باب الزکاة فی الأبل السائمة ۱۲ مرتب عنی عنہ
۲۔ الخضیب بن ناصح البخاری البصری، صدوق یخطئ، من التاسعة، مات سنة ثمان وقيل سبع ومائتين - سی۔
تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۲۲۳ رقم ۱۲۵) ۱۲ مرتب

۳۔ قال الشيخ البنوری: فان الخضیب فیہ لین مع انه اخرج له اصحاب السنن - المعارف (ج ۵ ص ۱۷۸) ۱۲ م
۴۔ طحاوی (ج ۲ ص ۳۴۹) کتاب الزیادات، باب الزکوٰۃ فی الأبل السائمة ۱۲ م
۵۔ حماد بن سلمہ بن دینار البصری ابوسلمہ، ثقة عابد اثبت الناس فی ثابت وتغیر حفظہ بآخرہ من كبار الثقات (الطبقة الوسطی من اتباع التابعین) مات سنة سبع وستين (اخرج رواياته "خت" ای البخاری تعلیقاً - "م" ای مسلم - "م" ای اصحاب السنن الاربعة) تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۹۷ رقم ۵۳۲) ۱۲ مرتب عنی عنہ
۶۔ مثلاً دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۹ رقم ۷۹) ترجمہ احمد بن عبد الرحمن بن وہب بن مسلم المصری، اور ترجمہ خلف بن خلیفہ بن صاعد الاشجعی (ج ۱ ص ۲۲۵ رقم ۱۳۲) نیز دیکھئے ترجمہ عبدالرزاق بن ہمام بن نافع الحمیری (ج ۱ ص ۵۰۵ رقم ۱۱۸۳) ۱۲ مرتب عنی عنہ

کی بناء پر ان کی روایات کو علی الاطلاق رد نہیں کیا جاسکتا چنانچہ ایسے روافہ کی روایات مقبول ہیں تاہم یہ ثابت نہ ہو جائے کہ یہ روایت آخر عمر کی ہے۔

تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کو قیس بن سعد اپنی کتاب سے روایت کیا کرتے تھے اور پھر وہ کتاب گم ہو گئی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قیس بن سعد چونکہ ثقہ راوی ہیں اس لئے ان سے کتاب کا گم ہو جانا اور روایت کو حافظہ سے بیان کرنا مضر نہیں۔

مختصر یہ کہ اس پر کئے جانے والے تمام اعتراضات وارد ہیں اور یہ روایت بلاشبہ قابل استدلال ہے۔

طساوی اور معنی ابن ابی شیبہ وغیرہ میں حضرت ابن مسعود اور حضرت

ابو عبد اللہ بن احمد بن حنبل نقل کرتے ہیں: قال: سمعت ابی یقول: مضاعف کتاب حماد بن سلمة، فكان یحدثهم عن حفظه فی هذه قعته: نیز امام احمد بن حنبل سے نقل کرتے ہیں: قال: قال حماد بن سلمة: استعاضنی حجاج الاحول کتاب قیس فذهب الی مكة فقال: مضاعف سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۹۴ و ۹۵) قبیل باب تفسیر اسنان الاہل، کتاب الزکوٰۃ ۱۲ مرتب

عنه قال الحافظ: وهو کتاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم عمرو بن حزم مشہور، قد روى ما کثرت و الشافعی عنہ، وقد صح الحدیث بالکتاب المذكور جماعة من الأئمة، لا من حیث الاسناد، بل من حیث الشہوة۔ فقال الشافعی فی رسالته: لم یقلوا ہذا حدیث حتی ثبت عندہم انہ کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ وقال ابن عبد البر: ہذا کتاب مشہور عند اہل السیر معروف ما فیہ عند اہل العلم معرفة یتفقون بشہوتہا عن الاسناد، لانه اشبه التواتر فی مجیئہ لتلقى الناس لہ بالقبول والاعتراف، قال: ویل علی شہرۃ ماروی ابن وہب عن مالک عن الیث بن سعد عن یحییٰ بن سعید بن سعید بن المسیب قال: وجہ کتاب عند آن حزم یدکرون انہ کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: وقال العقیلی: ہذا حدیث ثابت محفوظ الا انہ نری انہ کتاب غیر سموع عن فوق الزہری۔ وقال یعقوب بن حیان: لا اعلم فی جمیع الکتاب المنقوۃ کتبا اصح من کتاب عمرو بن حزم ہذا، قال: فان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین یرجعون الیہ ویذعنون رأیہم۔ وقال الحاکم: قد شہدہ بن حبیب الزہری واما ہذا الزہری لہذا الکتاب بالعمیۃ، ثم ساق ذلک بسندہ الیہا۔ کذا فی التلخیص الحمیر (ج ۴ ص ۱۰۸) تحت رقم ۴۸۵ کتاب الجراح، باب ما یجب بہ العمام ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

کہ عن خنیف عن ابی ہبیدہ و زیاد بن ابی مریم عن عبد اللہ بن مسعود انہ قال فی ذلک الاہل (باقی حاشیہ برقمہ آئندہ)

بھی مرفوعہ کے درجہ میں ہیں کیونکہ یہ مقادیر شرعیہ کا معاملہ ہے جو غیر مد رک بالقیاس ہوتے ہیں اور ایسے امور میں قول صحابی حدیث مرفوعہ کا درجہ رکھتا ہے۔

پھر خاص طور سے حضرت علیؓ کا اثر اس لئے اہمیت رکھتا ہے کہ صحیحین کی روایت کے مطابق ان کے پاس احادیث نبویہ (علیؓ صاحب الصلوٰۃ والسلام) کا ایک صحیفہ موجود تھا جو ان کی تلوار کی قرابت (نیام) میں رہتا تھا جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو دوسرے امور کے

داہن ابی شیبہ فی مصنف (ج ۲ ص ۱۲۵، من قال اذا زادت علی عشرين ومائة استقبل بها الفريضة) والبیہقی فی سنن الکبریٰ (ج ۴ ص ۹۲، کتاب الزکوٰۃ، باب ذکر روایۃ عامر بن ضمرہ عن علیؓ بخلاف ما معنی الخ) کلہم من طریق ابی اسحاق عن عامر بن ضمرہ عن علیؓ۔

یہ اثر بھی غیر مد رک بالقیاس ہونے کی وجہ سے حدیث مرفوعہ کے حکم میں ہے۔

امام بیہقیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ شریک "ابو اسحاق عن عامر بن ضمرہ عن علیؓ" کے طریق سے اس کے برخلاف نقل کرتے ہیں "قال اذا زادت الابل علی عشرين ومائة ففی کل خمسين حقة و فی کل اربعین بنت لبون"۔ بیہقی (ج ۴ ص ۹۲، باب ذکر روایۃ عامر بن ضمرہ الخ)۔

شیخ ابن ہمامؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ صفیان شریک کے مقابلہ میں احفظ ہیں، لہذا پہلی روایت راجح ہے، اس کے علاوہ صفیان اور شریک کی روایت میں تعارض بھی نہیں لہذا کوئی اشکال نہیں۔ عدم تعارض کی توجیہ کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۱ ص ۴۹۸، باب مدقۃ السوائم) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ۴۱۴

۱۔ اس صحیفہ سے متعلق تفصیل کیلئے صحیح بخاری جلد اول کے درج ذیل مقامات ملاحظہ فرمائیے :

- (۱) کتاب العلم - باب کتابہ العلم ص (۲۱) - (۲) فضائل المدینۃ، باب حرم المدینۃ (ص ۲۵۱ و ۲۵۲) (۳) کتاب الجہاد
- باب نکاح الاسیر (ص ۴۲۸)۔ (۴) کتاب الجہاد، باب ما ذکر من درع النبی صلی اللہ علیہ وسلم وعصاء الخ (ص ۴۳۸)
- (۵) کتاب الجہاد باب ذمۃ المسلمین وجوارہم واحده یسی بہا ادناہم (ص ۱۳۵۰)۔ (۶) کتاب الجہاد، باب اثم من عاهد ثم غدر
- ۲۔ کما فی صحیح البخاری "وعلیہ سیف فی صحیفۃ معلقۃ" (ج ۲ ص ۱۰۸۴) باب ما یکرہ من التعمق والتنازع والغلو فی الدین الخ
- کتاب الاعتقادات - وفی اصح مسلم "صحیفۃ معلقۃ فی قراب سیفہ" (ج ۱ ص ۴۴۲) کتاب الحج، باب فضل المدینۃ ودعاہ فی

صلی اللہ علیہ وسلم فیہا بالبرکۃ الخ ۱۲ مرتب

۳۔ مثلاً دیت، نذیر، قصاص، ذمیوں کے حقوق، دلاء و معاہدات کے احکام اور مدینہ کے حرم ہونے کی تفصیلاً۔ ان تمام کے لئے پچھلے حوالے ملاحظہ فرمائیے نیز دیکھئے "کتابت حدیث" (ص ۷۹) ۱۲ مرتب

ولا یرجم بین متفرق ، ولا یفرق بین مجتمع مخافة الصدقة " اس جملے کی تشریح میں ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے ۔ اس اختلاف کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے قرآنے تفصیل کی ضرورت ہے ۔

۱۔ اس بارے میں اختلاف ہے کہ یہ نہی ساعی یعنی عامل کے حق میں ہے ؛ یا مالک کے حق میں ؛ یا دونوں کے حق میں ؟ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ نہی ساعی کہلئے ہے کما حکاہ الراؤدی فی کتاب الاموال ۔ نقلہ العینی (ج ۹ ص ۹) باب لا یجمع بین متفرق الخ (اور خطاب امام شافعیؒ سے نقل کرتے ہیں کہ اس نہی کا تعلق ساعی اور مالک دونوں سے ہے ۔ عینی (ج ۹ ص ۹) اور مرقاة شرح مشکوٰۃ (ج ۴ ص ۱۴۵ ، باب ما یجب فیہ الزکوٰۃ) میں امام شافعیؒ کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ یہ نہی مالک کہلئے ہے ۔ اس طرح امام شافعیؒ کی تین روایتیں ہو جاتی ہیں ۔ بہر حال ان کی اصل روایت یہی ہے کہ نہی کا تعلق ساعی سے ہے) ۔ امام مالکؒ کے نزدیک نہی کا تعلق مالک سے ہے (کما فی المعارف ج ۵ ص ۱۸۴) امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا تعلق ساعی سے ہے (کما نقل فی عارضة الاحوذی ج ۳ ص ۱۱۰) و لیظہر من کتب الحنفیۃ ان النہی لہما جمیعاً (المعارف ج ۵ ص ۱۸۵) ۔

بہر حال حدیث کے خطاب کو اگر مالک سے متعلق قرار دیا جائے تو " جمع " اور " تفریق " کی یہ صورتیں ہونگی اس کی دو مثالیں آگے متن میں آ رہی ہیں ۔ اور اگر اس خطاب کو ساعی سے متعلق قرار دیا جائے تو " جمع بین متفرق " کی صورت یہ ہوگی کہ دو آدمیوں میں سے ہر ایک کے پاس بیس بیس بکریاں ہوں ایسی صورت میں ان میں سے کسی پر بھی زکوٰۃ واجب نہیں مگر ساعی ایسا کرتا ہے کہ ان دونوں کی بکریوں کو جو کہ متفرق تھیں یکجا شمار کر کے چالیس کے مجموعہ پر ایک بکری وصول کر لیتا ہے اس کو رد کا جارہا ہے کہ ایسا نہ کرے ۔

اور تفریق بین مجتمع کی صورت ہوگی کہ مثلاً ایک شخص کے پاس ایک سو بیس بکریاں ہوں جن کے مجموعہ پر صرف ایک بکری واجب ہوتی ہے مگر ساعی ان کو چالیس چالیس کے تین حصوں میں تقسیم کر کے اس سے تین بکریاں وصول کرتا ہے ایسا کرنا ساعی کے لئے جائز نہیں ہے ۔ واللہ اعلم ۔ و راجع لتفصیل عمدة القاری (ج ۹ ص ۹ و ۱۰) باب لا یجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ قولہ : " مخافة الصدقة " یہ نہی کی علت ہے ، پچھلے حاشیہ میں لکھی تشریح کی روشنی میں اس کا تعلق ساعی کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے اور مالک کے ساتھ بھی ، پہلی صورت میں تقدیری عبارت یہ نکلے گی " مخافة قلة الصدقة " یا " مخافة ان لا تجب الصدقة " یعنی ساعی کو قلت صدقہ کے خوف سے یا عدم وجوب صدقہ کے خوف سے متفرق مال کو جمع نہ کرنا چاہئے اور مجتمع مال کو متفرق نہ کرنا چاہئے ۔ اور دوسری صورت میں تقدیری عبارت اس طرح ہوگی (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

ائمۃ ثلاثہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی مال دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو تو زکوٰۃ ہر شخص کے الگ الگ حصے پر نہیں، بلکہ مجموعے پر واجب ہوتی ہے۔ مثلاً اگر انٹی بکریاں دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہیں تو زکوٰۃ انٹی بکریوں پر واجب ہوگی، یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ یہ انٹی بکریاں ایک ہی شخص کی ملکیت ہیں، اور چونکہ انٹی بکریوں پر نصاب نہیں بدلتا، بلکہ وہی ایک بکری واجب رہتی ہے جو چالیس پر واجب تھی، اس لئے صرف ایک بکری زکوٰۃ میں دینی ہوگی، حالانکہ اگر دونوں کے حصوں کا الگ الگ اعتبار کیا جائے تو ہر شخص کے حصے میں چالیس بکریاں آتی ہیں۔ اس صورت میں ہر شخص پر ایک ایک بکری واجب ہونی چاہئے، لیکن دونوں کے اشتراک کی وجہ سے ہر شخص سے ایک ایک بکری وصول کرنے کے بجائے مجموعے سے صرف ایک بکری وصول کر لی جائے گی، اور اس سے دونوں کا فریضہ ساقط ہو جائے گا۔

پھر ائمۃ ثلاثہ کے نزدیک اس اشتراک کی بھی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ دونوں شخص مال کی ملکیت میں شریک ہوں، اور مال دونوں کے درمیان مشاع ہو، اس کو ”خلطۃ الشیوع“ کہا جاتا ہے۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں اشخاص ملکیت میں تو باہم شریک نہ ہوں، بلکہ دونوں کی ملکیتیں جدا جدا ہوں، لیکن دونوں کا باڑا ایک ہو اور ان کی کم از کم چار چیزیں مشترک ہوں، چرائی، چراگاہ، دودھ دوہنے والا اور بیانیہنے والا (راعی، مرغی، جانب اور محل) اس صورت کو ”خلطۃ الجوار“ کہتے ہیں۔ ائمۃ ثلاثہ کے نزدیک ”خلطۃ الجوار“ کا بھی اسی طرح اعتبار ہے جس طرح

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ”مخافۃ کثرۃ الصدقۃ“ یا ”مخافۃ وجوب الصدقۃ“ یعنی مال کو کثرت صدقہ کے ڈر سے یا وجوب صدقہ کے ڈر سے جمع بین المتفرق اور تفریق بین المجمع نہ کرنی چاہئے۔ دیکھئے الکوکب الدرۃ (ج ۱ ص ۲۳۳) اس سے متعلق کچھ تفصیل آگے متن میں آئے گی ۱۲ از مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ۴۱۸

۱۔ الخلطۃ بالضم الشریکۃ وبالکسر عشرة کما فی لسان العرب، والصیح نہینا بالضم دون الکسر۔ المعارف (ج ۵ ص ۵۵) واضح رہے کہ ”خلطۃ الشیوع“ کو ”خلطۃ الاشتراک“ اور ”خلطۃ الاعیان“ بھی کہا جاتا ہے ۱۲ مرتب ۱۳ ”خلطۃ الجوار“ کو ”خلطۃ الاوصاف“ بھی کہتے ہیں۔ پھر امام احمدؒ کے نزدیک ”خلطۃ الجوار“ کے اعتبار کے لئے چھ اوصاف میں اشتراک ضروری ہے:

(۱) المسرح (المرعى یعنی چراگاہ، وقیل طریقہ الی المرعى، وقیل الموضع الذی تجتمع فیہ لتسرح)

”خلطة الشيوع“ کا ، چنانچہ ”خلطة الجوار“ کی صورت میں بھی زکوٰۃ دونوں اشخاص کے مجموعی مال پر واجب ہوگی ۔

دوسری طرف یہ بات ذہن میں رکھئے کہ مجموعے پر زکوٰۃ واجب ہونے کی صورت میں بعض مرتبہ مقدار واجب انفرادی وجوب کے مقابلے میں کم ہو جاتی ہے ، اور بعض مرتبہ زیادہ ہو جاتی ہے اب ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ حدیث کے مذکورہ بالا جملے کا مطلب یہ ہے کہ ”زکوٰۃ زیادہ واجب ہونے کے خوف سے نہ دو آدمی مال کے اندر خلطۃ الشیوع یا خلطۃ الجوار پیدا کر کے اسے اکٹھا کریں ، اور نہ اسے علیحدہ کریں ، بلکہ جس حالت پر ہے اسی حالت پر رہنے دیں“

(۲) المراج (موتیوں کے رہنے کی جگہ ، بارہ) (۳) المصحب (الانار الذی یحلب فیہ اللبن - ولا یشرط خلط اللبن ، وقال ابواسحاق المروزی یشرط فیحلب احدہما فوق اللبن لا آخر ، قال صاحب البیان : ہوامح الوجہ الثلاثہ وفي وجه یشرط ان یحلبا معاً و یخلط اللب ثم یقسمانہ) (۴) المشرّب (کالبر والنبر والنحوش والعین ، او کانت المیاء مختلفہ بحیث لا تختص غنم احدہما بشئ) (۵) النمل (الذکر من الحیوان) (۶) الراعی ۔
ومثله مذہب مالک مع اختلاف بعض اصحابہ فی مراعاة بعضها او جميعها حتی قال بعض اصحابہ باشتراط الراعی والمرعی فقط ۔

امام شافعی وغیرہ نے خلطۃ الجوار کی تاثیر کیسے نو شرطیں مقرر کی ہیں ”الاتحاد فی المرعی“ (اگر یہ لفظ مرعی بالالف المقصورہ ہو تو اس کے معنی چراگاہ کے ہوں گے ایسی صورت میں اگلی شرط مسرح سے غالباً طریق الی المرعی“ مراد ہوگا ۔ اور اگر یہ لفظ ”مرعی“ بروزن ”مرعی“ ہو تو اس کے معنی گھاس اور چارہ کے ہوں گے ۔ واللہ اعلم ۔ مرتب) والمشرّح دام آج والنمل والراعی والمشرّب والمحلّب والمالتّب والکلب ۔
علامہ نوویؒ نے مشرح المہذب میں ایک شرط اور بیان کی ہے یعنی ”نیۃ الخلطۃ“ اس طرح یہ کل دس شرائط ہو جاتی ہیں جن کو علامہ نوویؒ نے دو شعروں میں جمع کر دیا ہے :

مرأح ومرعی ثم راع ومحلّب ۛ وکلب وفحل ثم حوض وحالب
فہذی ثمان قیل تسع لمسرح ۛ وقصد لخلط زید فیہا فیحسب

ثم ہذہ شروط مخفّۃ بخلطۃ الجوار ولتأثیر نفس اشترک فی ایجاب الزکوٰۃ ثلاثہ شروط اخری ”کون الشریکین من اہل الزکوٰۃ ، وکون المال المشترك نعا با ، ومقتنی حول کامل علیہما ۔

یہ تمام تفصیل عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۱۱) ، باب ماکان من خلیعین فانہما یراجعان بینہما بالسویۃ (اور معارف السنن

مثلاً اگر دو آدمیوں کی چالیس چالیس بکریاں ہوں تو الگ الگ ہونے کی صورت میں ہر شخص پر ایک بکری واجب ہوگی، اور مشترک ہونے کی صورت میں مجموعے (یعنی اسی) پر صرف ایک واجب ہوگی۔ اب اگر دو آدمی جن کے درمیان نہ خلطۃ الشیوع ہے نہ خلطۃ الجوار، زکوٰۃ کم کرنے کی نیت سے آپس میں شرکت پیدا کر لیں تو یہ ناجائز ہے، اور اسی کے بارے میں آپ کا ارشاد ہے کہ لَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ۔

اس کے برعکس اگر دو آدمیوں کے پاس دو سو دو بکریاں مشترک ہوں تو ان کے مجموعے پر تین بکریاں واجب ہوتی ہیں، اب اگر یہ شرکت کو ختم کر کے آدھی آدھی تقسیم کر لیں تو ہر ایک کے پاس ایک سو ایک بکریاں ہوں گی، اور ہر شخص کے ذمے صرف ایک ایک بکری واجب ہوگی، لہذا اگر اس غرض کے لئے جانوروں کو تقسیم کیا جائے کہ زکوٰۃ کم آئے گی تو یہ ناجائز ہے، اور اس کے بارے میں آپ کا ارشاد ہے: وَلَا يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ۔

یہ ساری تفصیل ائمہ ثلاثہ کے مسلک کے مطابق ہے۔ ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث بابی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر خلطۃ الشیوع یا خلطۃ الجوار زکوٰۃ کی مقدار واجب میں موثر نہ ہوتے تو جمع و تفریق سے منع نہ کیا جاتا۔

اس کے برعکس حنفیہ کے نزدیک نہ خلطۃ الشیوع کا اعتبار ہے، اور نہ خلطۃ الجوار کا، بلکہ ہر صورت میں زکوٰۃ ہر شخص کے اپنے حصے پر واجب ہوگی، مجموعے پر نہیں۔ چنانچہ اگر اسی بکریاں دو افراد کے درمیان نصف نصف مشترک ہوں (خواہ یکساں و شیوعاً، خواہ جواراً)، تو ہر شخص پر ایک ایک بکری الگ واجب ہوگی۔ حنفیہ کا استدلال ابو داؤد میں حضرت علی بن معاذؓ کی مرفوع حدیث سے ہے جس کے الفاظ یہ ہیں کہ: "وَفِي الْغَنَمِ فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةً، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ إِلَّا تِسْعٌ وَثَلَاثُونَ فَلَيْسَ عَلَيْكَ فِيهَا شَيْءٌ"۔ نیز ابو داؤد ہی کے مذکورہ باب میں حضرت صدیق اکبرؓ کا وہ مکتوب مروی ہے جو انہوں نے حضرت انسؓ کو مصدق بناتے وقت دیا تھا، اس میں الفاظ یہ ہیں کہ "فَإِنْ لَمْ تَبْلُغْ سَائِمَةَ الرَّجُلِ أَرْبَعِينَ، فَلَيْسَ فِيهَا شَيْءٌ"۔ ان دونوں احادیث میں اسی بکریوں

۱۔ (ج ۱ ص ۲۲۰ و ۲۲۱) باب فی زکوٰۃ السائمتہ ۱۳

۲۔ ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۱۸ و ۲۱۹) باب فی زکوٰۃ السائمتہ ۱۳

۳۔ ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۱۹) ۱۳

پر زکوٰۃ کی مطلقاً نفی کی گئی ہے، خواہ حالت اشتراک کی ہو یا افراد کی۔ اب اگر دو آدمیوں کے درمیان اشتراک بکریاں مشترک ہوں تو امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک مجموعے پر ایک بکری واجب ہو جائیگی۔ حالانکہ کوئی شخص انتالیس سے زائد کا مالک نہیں، اور اس سے حدیث مذکور کے اطلاق کی نفی ہوگی۔

جہاں تک حدیث باب کے زیر بحث جملے ”لا یجمع بین متفرق الھ“ کا تعلق ہے حنفیہ کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ ”کوئی شخص زکوٰۃ کم کرنے کی غرض سے نہ متفرق اموال کو جمع کرے، اور نہ کچھ اموال کو متفرق کرے، اس لئے کہ ایسا کرنے سے زکوٰۃ کی مقدار واجب پر کوئی فرق نہ پڑے گا، بلکہ زکوٰۃ ہر شخص کے اپنے حصے پر واجب ہوگی“ گویا حنفیہ کے نزدیک تقدیر عبارت یوں ہے: ”لا یجمع بین متفرق، ولا یفرق بین مجتمع مخافة الصدقة، فبات ذلك لا یؤثر فی تغییر الزکوٰۃ“

تنبیہ :- یہاں یہ واضح رہے کہ اس حدیث کے تحت ”معارف السنن“ میں جو بحث آئی ہے اس سے اظہار یوں محسوس ہوتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک خلطۃ الشیوع معتبر ہے، خلطۃ الجوار معتبر نہیں، گویا ائمہ ثلاثہ سے حنفیہ کا اختلاف صرف خلطۃ الجوار میں ہے، خلطۃ الشیوع میں نہیں۔ لیکن یہ بات درست نہیں، واقعہ یہ ہے کہ یہ مسلک حضرت عطاءؒ اور حضرت طاؤسؒ کا ہے۔ کما نقلہ الخطابی فی معالم السنن۔ حنفیہ کے نزدیک نہ خلطۃ الشیوع کا اعتبار ہے۔ اور نہ خلطۃ الجوار کا۔ اس کی تصریح حنفیہ کی تمام کتب فقہ، مثل شامی اور بدائع الصنائع میں موجود ہے کہ اگر اتنی بکریاں دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہوں تو ہر شخص پر ایک ایک بکری واجب ہوگی، مجموعے پر ایک بکری نہ ہوگی۔ یہ اس بات کی صریح دلیل ہے کہ حنفیہ کے نزدیک خلطۃ الشیوع بھی معتبر نہیں۔ چنانچہ حضرت مولانا بنوریؒ صاحب اقدس سرف نے بھی اس سکت کے احسن میں ”بحث و تنبیہ“ کے زیر عنوان خود اپنی سابقہ بحث کے بر غلامت یہ تحریر فرمادیا ہے کہ حنفیہ کی کتابوں

۱۔ (ج ۵ ص ۱۸۴ تا ۱۸۹) ۱۲ م

۲۔ مصروع عندنا فی ذیل ”المختصر“ للمنذری (ج ۲ ص ۱۸۵) باب فی زکوٰۃ اسامة ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۲ ص ۳۰۴) باب زکوٰۃ المال ۱۲ م

۴۔ (ج ۲ ص ۳۹) فصل دوا، نصاب الغنم فلیس فی اقل من نعم زکوٰۃ ۱۲ م ۵۔ معارف السنن (ج ۵ ص ۱۹۲) ۱۲ م

کی تحقیق کے بعد ہی نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ حنفیہ کے مسلک میں خلطۃ الشیوع اور خلطۃ الجوار دونوں کا اعتبار نہیں۔ لیکن چونکہ یہ تنبیہ بحث کے بالکل آخر میں ہے، اور تدریج کی ساری بحث پہلے مفروضے پر مبنی ہے اس لئے اس سے غلط فہمی ہو جاتی ہے۔ اس موقع پر ”معارف السنن“ کا مطالعہ کرتے وقت یہ بات ذہن میں رہنی چاہئے۔

”وَمَا كَانَ مِنْ خَلِيطَيْنِ فَاَتَمَّ مَا يَتَرَا جَعَانِ بِالسَّوِيَّةِ“ اس جملے کی تشریح میں بھی ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ کے اقوال مختلف ہیں۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ خلطۃ الشیوع اور خلطۃ الجوار معتبر ہے، اس لئے اُن کے نزدیک اس کی تشریح یہ ہے کہ مثلاً خلطۃ الجوار کی صورت میں جب وہ آدمی کی متمیز المملک اتنی بکریوں سے مُصَدِّق نے ایک بکری وصول کر لی تو ظاہر ہے کہ وہ بکری دونوں میں سے کسی ایک شخص کی ہوگی۔ اب وہ شخص جس کی بکری مُصَدِّق نے لے لی ہے، آدھی بکری کی قیمت دوسرے شخص سے وصول کر لے گا۔

اور خلطۃ الشیوع کی صورت میں اُن کے نزدیک ”تراجیح“ کی صورت یہ ہے کہ مثلاً دو آدمیوں کے درمیان پندرہ اونٹ نصف نصف مشاعاً مشترک تھے، اور مُصَدِّق نے ان کے مجموعے سے تین بکریاں وصول کر لیں، اور یہ تینوں بکریاں کسی ایک شخص کی ملکیت سے وصول کر لی گئیں تو اب یہ شخص اپنے دوسرے شریک سے ڈیڑھ بکری کی قیمت وصول کر لے گا۔

حنفیہ کے نزدیک خلطۃ الجوار کی صورت میں تو ”تراجیح“ کا کوئی سوال نہیں، اس لئے کہ دونوں کی املاک متمیز ہیں، اور ہر شخص کی ملک سے الگ زکوٰۃ وصول ہوگی۔ اور خلطۃ الشیوع کی صورت میں دونوں کے حصے مساوی ہیں تو تراجیح صرف اس صورت میں ہو سکتا ہے جب زکوٰۃ کسی ایک شخص کی متمیز ملک سے وصول کر لی گئی ہو، ورنہ نہیں۔ مثلاً دو آدمیوں کے درمیان پندرہ اونٹ مشاعاً مشترک ہوں تو حنفیہ کے نزدیک ہر شخص پر ایک بکری واجب ہوگی، (کیونکہ ہر شخص کا حصہ ۷½ اونٹ ہے جس پر ایک بکری واجب ہوتی ہے)، اب اگر یہ دونوں بکریاں کسی ایک ہی شخص کی ملکیت سے وصول کر لی گئیں تو وہ شخص اپنے دوسرے شریک سے ایک بکری یا اس کی قیمت وصول کر لے گا، اور اگر یہ بکریاں بھی نصف نصف مشترک تھیں تو تراجیح کا کوئی سوال نہیں۔

یہاں تک تو ”تراجیح“ کی صورتیں بالکل واضح ہیں۔ لیکن خلطۃ الشیوع کی صورت میں جب شریکوں

کے حصے متفاوت ہوں تو حنفیہ کے نزدیک "تراجیح" کی صورتیں قدرے دقیق ہیں، حنفیہ کے نزدیک اگرچہ اس صورت میں زکوٰۃ کا وجوب تو مجموع پر نہیں ہوتا، بلکہ ہر شخص پر اپنے حصے کے حساب سے ہوتا ہے، لیکن مصدق کو شرعاً یہ اختیار ہے کہ وہ دونوں شریکوں کو تقسیم پر مجبور کرنے کے بجائے وصول یا مشترک مال سے کرے۔ علامہ کاسانی نے بدائع السنائع میں اس کی وضاحت یوں فرمائی ہے کہ اگر اسی بکریاں دو آدمیوں کے درمیان اثلاً شامشاع ہوں، یعنی مجموعے کے دو ثلث (۲/۳) زید کے ہوں، اور ایک ثلث (۱/۳) عمرو کا ہو، تو زید پر زکوٰۃ میں ایک بکری واجب ہے (کیونکہ اس کا حصہ چالیس بکریوں سے زائد ہے) اور عمرو پر کچھ واجب نہیں (کیونکہ اس کا حصہ کل ۲۶ بکریوں کے برابر اور نصاب سے کم ہے) اس کا اصل تقاضا تو یہ تھا کہ مصدق صرف زید سے اس کی تنہا مملوک بکری وصول کرے، لیکن اگر زید کے پاس کوئی غیر مشترک بکری نہیں ہے تو شرعاً مصدق کے لئے جائز ہے کہ وہ ان مشترک بکریوں ہی میں سے ایک بکری لے جائے۔ اب اگر مصدق ان اسی بکریوں میں سے ایک بکری لے گیا تو عمرو کو حق ہوگا کہ وہ زید سے ایک ثلث بکری کی قیمت وصول کرے۔ کیونکہ جو بکری مصدق لے گیا، شاع ہونے کی وجہ سے اس کا ایک ثلث عمرو کی ملکیت تھا، اور عمرو پر زکوٰۃ واجب نہ تھی، لہذا اس کی ایک تہائی بکری زید کی زکوٰۃ کے حساب میں چلی گئی، جسے وہ زید سے وصول کرنے کا حق دار ہے۔

اسی طرح اگر زید اور عمرو کے درمیان ایک سو بیس بکریاں اثلاً شامشاع ہوں، یعنی مجموعے کے دو ثلث زید کے ہوں، اور ایک ثلث عمرو کا، تو حنفیہ کے نزدیک دونوں پر ایک ایک بکری واجب ہے (کیونکہ زید کا حصہ اسی کے برابر ہے، اور عمرو کا حصہ چالیس کے برابر، اور چالیس پر بھی ایک بکری واجب ہوتی ہے اور اسی پر بھی) اس کا اصل تقاضا تو یہ تھا کہ مصدق زید اور عمرو دونوں سے ایک ایک ایسی بکری وصول کرے جس میں شرکت نہ ہو، لیکن اگر ان کے پاس غیر مشترک بکریاں نہیں ہیں تو مصدق کو شرعاً یہ اختیار ہے کہ وہ مشترک بکریوں ہی میں سے دونوں کی زکوٰۃ وصول کرے۔ چنانچہ اگر مصدق ان مشترک بکریوں میں سے دو بکریاں لے گیا، تو اب زید کو یہ حق ہے کہ وہ عمرو سے ایک تہائی بکری کی قیمت وصول کرے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شاع ہونے کی وجہ سے ہر ہر بکری ان دونوں کے درمیان اثلاً شامشاع تھی، چنانچہ جو دو بکریاں زکوٰۃ میں گئیں، ان میں سے بھی ہر بکری کا دو تہائی زید کا اور ایک تہائی عمرو کا تھا۔ اس طرح زید کی ملکیت میں سے چار تہائی بکریاں چلی گئیں، جبکہ

اس پر صرف تین تہائی (یعنی ایک مکمل) بکرن واجب تھی، اور عمرہ کی ملکیت سے سرت دونہائی بکرن گئی، جبکہ اس پر بھی تین تہائی (یعنی ایک مکمل) بکرن واجب تھی۔ لہذا عتہ ایک تہائی بکرن کی قیمت زید کو ادا کرے گا۔

خلطہ اشیوع کی صورت میں ”تراجم“ کی شکلیں صرف حنفیہ ہی کے مسدک پر درست ہو سکتی ہیں، لیکن جو حضرات خلطہ اشیوع کی صورت میں مجموعہ پر زکوٰۃ واجب قرار دیتے ہیں، ان کے مسدک یا نیکلوں میں کوئی ”تراجم“ نہیں ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک شرکاء کے انفرادی وجوب کا کوئی اعتبار ہی نہیں ہے۔
 فافهم فان هذا المقام من مزال الانصاف، والله سبحانه اعلم

کمپنی پر زکوٰۃ کا مسئلہ

مذکورہ بالا تفصیل سے ہم رے زمانے کی مشترک سرمائے کی کمپنیوں کا حکم بھی معلوم ہو سکتا ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ ہمارے زمانے میں ”شرکت“ کی ایک نئی قسم رائج ہے جسے ”کمپنی“ کہتے ہیں۔ پہلے ”شرکت“ محدود سرمایہ پر صرف چند افراد کے درمیان ہوتی تھی، جو آپس میں ایک دوسرے کو جانتے تھے۔ لیکن اب کمپنیوں کا جو نظام رائج ہوا ہے، اس میں ہوتا ہے کہ چند افراد یا اعلان کرتے ہیں کہ ہم فلاں کاروبار شروع کرنا چاہتے ہیں، اس میں اتنے سرمائے کی ضرورت ہوگی، جو شخص چاہے اس کاروبار میں ہمارے ساتھ حصہ لے کر شامل ہو جائے۔ اس غرض کے لئے وہ ایک حصہ کی رقم بھی متعین کر دیتے ہیں، مثلاً کاروبار میں کل سرمایہ دس لاکھ روپے درکار ہے تو وہ کہتے ہیں کہ شور روپے کا ایک حصہ ہوگا، اور کل دس ہزار حصے ہوں گے۔ اب جو شخص جتنے حصص چاہے لے لے، جتنا بچہ بہت سے لوگ ایسے دے کر یہ حصے لے لیتے ہیں ان حصوں کو عربی میں ”اسْهُم“ اور انگریزی میں ”شیرز“ کہتے ہیں، اور کاروبار کا منافع ان حصص کے مالکان میں بقدر حصص تقسیم ہوتا ہے۔

۱۔ مثلاً اگر دو بیروں کی قیمت تیس تیس روپے کے حساب سے ساڑھ روپے ہو تو ان ساڑھ میں سے چالیس زید کے حصے کے دوں گے اور بیس عمرہ کے، پھر چونکہ عمرہ کی جانب سے پوری ایک بکری زکوٰۃ میں ادا کی گئی جس کی قیمت تیس روپے تھی تو گویا اس کی جانب سے زکوٰۃ میں تیس روپے ادا کئے گئے جن میں سے صرف بیس اس کی ملکیت تھے اور دس زید کی۔ لہذا زید اب یہ دس روپے عمرہ سے وصول کرے گا۔ ۱۲ مرتب

اسی طرح ایک کمپنی میں سینکڑوں افراد شریک ہوتے ہیں، جو بے اوقات ایک دوسرے کو جانتے بھی نہیں ہیں۔ پھر چونکہ کمپنی کے مشترک امور کی انجام دہی کے لئے ان سب افراد کا جمع ہونا تقریباً ناممکن ہے، اس لئے عملی سہولت کی غرض سے آج کل کے قانون میں کمپنی کو ”شخص قانونی“ کہا جاتا ہے، یعنی یہ کمپنی قانونی اعتبار سے ایک فرد کے حکم میں ہوتی ہو، اور اس پر وہ تمام احکام عائد ہوتے ہیں جو ایک فرد پر ہوتے۔

پھر کمپنی کے یہ حصص بازار میں فروخت بھی ہوتے ہیں اور کاروبار کے نفع بخش ہونے کے اعتبار سے ان حصص کی بازاری قیمتیں گھٹتی بڑھتی بھی رہتی ہیں بعض اوقات سو روپے کا حصہ ڈیڑھ سو میں فروخت ہوتا ہے، اور بعض اوقات اس کی قیمت کل اسی روپے رہ جاتی ہے۔

شرکت کی اس نئی قسم سے متعلق فقہی طور پر کئی سوالات پیدا ہوتے ہیں :

ایک یہ کہ شریعت میں ”شخص قانونی“ معتبر ہے یا نہیں ؟

دوسرے یہ کہ اس کمپنی پر بحیثیت کمپنی زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں ؟

تیسرے یہ کہ کمپنی کے حصہ داروں پر انفرادی طور سے زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں ؟

چوتھے یہ کہ اگر انفرادی حصص پر زکوٰۃ واجب ہے تو حصے کی پوری قیمت پر زکوٰۃ واجب ہوگی

یا اس کے صرف اتنے حصے پر جو اموال قابل زکوٰۃ کے مقابل ہے ؟

پانچویں یہ کہ اگر انفرادی حصص کی قیمت پر زکوٰۃ واجب ہے تو زکوٰۃ میں حصے کی اصل قیمت معتبر

ہوگی یا اس وقت کی بازاری قیمت ؟

ان سوالات کے جواب میں یہاں صرف اتنا خلاصہ سمجھ لیجئے کہ حنفیہ کے نزدیک چونکہ

حلقۃ الشیوع معتبر نہیں ہے، اس لئے ان کے یہاں شرکت میں ”شخص قانونی“ کا کوئی اعتبار

نہیں ہے، اگرچہ وقف زمین کی زرعی پیداوار پر حنفیہ کے نزدیک جو خشر واجب ہے، اس کو زکوٰۃ

کے معاملے میں ”شخص قانونی“ کی ایک مثال کہا جاسکتا ہے، لیکن مشترک مال پر ”شخص قانونی“

کی حیثیت سے زکوٰۃ کا وجوب حنفیہ کے نزدیک نہیں ہوتا، اس لئے کمپنی پر بحیثیت کمپنی ان کے اصول

پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ البتہ حصہ داروں میں سے جو لوگ صاحب نصاب ہوں گے صرف

ان کے انفرادی حصص پر زکوٰۃ واجب ہوگی، غیر صاحب نصاب حصہ داروں کے حصص پر زکوٰۃ نہ ہوگی

پھر چونکہ ”کمپنی“ کا سرسید اصل پورے کاروبار کے مشاع حصے سے عبارت ہے اس لئے

اس شیئر میں کچھ حصہ کاروبار کی عمارت، مشینری اور ان غیر نامی اثاثوں کا بھی ہے جن پر زکوٰۃ واجب

نہیں ہوتی ، اور کچھ حصہ نقد رقم ، مال تجارت ، خام مال اور دوسرے نامی اثاثوں کا بھی ہے جو قابل زکوٰۃ ہیں ، اس لئے اصولی طور پر ایک حصے کی پوری قیمت پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے ، بلکہ اس شیئر کے بھی صرف اس حصے پر زکوٰۃ ہے جو نامی اثاثوں کے مقابل ہو ، لہذا اصل ہر حصہ دار کو یہ حق ہے کہ وہ یہ معلوم کرے کہ کاروبار کا کتنا حصہ غیر نامی اثاثوں پر اور کتنا نامی اثاثوں پر مشتمل ہے ؟ اور اسی تناسب سے اپنے شیئر کے صرف اتنے حصے کی زکوٰۃ ادا کرے جو نامی اثاثوں کے مقابل ہو ، مثلاً کسی کاروبار کے نامی اثاثے پورے کاروبار کا ۵۷ فیصد ہیں ، اور حصہ سوار دیے کا ہے ، تو ہر حصے کے صرف پچتر روپے پر زکوٰۃ واجب ہوگی ۔ لیکن چونکہ ہر حصہ دار کو اس بات کا معلوم کرنا اور اس کا حساب لگانا مشکل ہے ، اس لئے احتیاط اسی میں ہے کہ پورے حصے کی قیمت کی زکوٰۃ ادا کر دے ۔

اب صرف یہ سوال رہ جاتا ہے کہ حصے کی اصل قیمت معتبر ہوگی ، یا بازاری قیمت ؟ سو چونکہ حصص کی قیمتوں میں اتار چڑھاؤ کاروبار کی مجموعی قیمت کے اعتبار سے ہوتا ہے ، یعنی کاروبار میں نفع زیادہ ہوتا ہے تو حصص کی قیمت بڑھ جاتی ہے ، نقصان ہوتا ہے تو گھٹ جاتی ہے ، اس لئے ہر حصے کی وہ قیمت معتبر ہوگی جو وجوب زکوٰۃ کے دن بازار میں طے ہوئی ہو ۔ اور اسی پر زکوٰۃ واجب ہوگی ۔ مثلاً اگر سوار دیے کا حصہ بازار میں ایک سو بیس روپے کا ہے تو حصہ ایک سو بیس روپے ہی کا سمجھا جائے گا ، اور اسی پر زکوٰۃ واجب ہوگی ، اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی شخص نے سہ ماہ تجارت شروع کیا ، ایک ہزار روپے میں خریدا ہو ، اور سال کے ختم ہونے تک اس کی قیمت بارہ سو روپے ہو گئی ہو تو اب زکوٰۃ بارہ سو روپے پر آئے گی ، نہ کہ ایک ہزار روپے پر ۔

مقرر کے بعض علماء مثلاً ابوزہرہ وغیرہ نے کمپنی کے حصص کے بارے میں یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ چونکہ حصص کی عام خرید و فروخت ہوتی ہے ، اور اس کے لئے ایک مستقل مارکیٹ بازار حصص کے نام سے ہوتا ہے ، اس لئے یہ حصص بذات خود ”عروض تجارت“ بن گئے ہیں ، اور محض احتیاط کی بنا پر نہیں بلکہ اصل مسئلے کی رو سے ان کی پوری بازاری قیمت پر زکوٰۃ واجب ہے ۔ ۔ ۔ ۔ یہ بات قابل غور تو ہے ، لیکن حنفیہ کے عام اصول کے لحاظ سے حصص پر عروض تجارت کی حیثیت میں زکوٰۃ اس وقت واجب ہوگی جب کسی شخص نے ان کو تجارت کی نیت ہی سے خریدا ہو ، ورنہ نہیں ۔

یہ ساری تفصیل حنفیہ کے اصول کے مطابق تھی ، لیکن شافعیہ اور حنابلہ کے اصول پر زکوٰۃ حصہ داروں کے انفرادی حصص پر نہیں ، بلکہ کمپنی پر بحیثیت کمپنی واجب ہوگی ، اس لئے کہ ان کے نزدیک ”غلطہ اشیوع“ جس طرح سوائم میں معتبر ہے ، اسی طرح نقد اور عروض تجارت میں بھی

معتبر ہے، جیسا کہ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے "شرح المہذب" (ص ۴۳۱ جلد ۵) میں اس کی تصریح فرمائی ہے۔ البتہ ان کے اصول کے مطابق کمپنی پر زکوٰۃ واجب ہونے کیلئے شرط یہ ہوگی کہ کمپنی کے تمام حصّہ دار مسلمان ہوں، کیونکہ ان کا اصول یہ ہے کہ اگر شرکار میں کوئی ایک بھی غیر مسلم ہو تو زکوٰۃ کے حق میں خلطہ اشیورع معتبر نہیں ہوتا، کمافی شرح المہذب۔ لہذا اگر کسی کمپنی کے حصّہ داروں میں غیر مسلم بھی شامل ہوں تو ان کے اصول کے مطابق زکوٰۃ کمپنی پر بحیثیت کمپنی واجب نہ ہوگی، بلکہ حصّہ داروں پر انفراداً واجب ہوگی، اس صورت میں ان کے اصول پر بھی وہی تفصیل ہوگی جو حنفیہ کے اصول پر ہوتی ہے۔

لیکن بہر صورت! اگر کمپنی کے تمام شرکار مسلمان ہوں تو شافعیہ کے اصول کے مطابق زکوٰۃ کمپنی پر بحیثیت کمپنی واجب ہوگی، اگرچہ بعض حصّہ دار انفرادی طور پر صاحب نصاب نہ ہوں، اس لئے کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک "خلطہ اشیورع" کی صورت میں اگر شرکار کا انفرادی حصّہ نصاب تک نہ پہنچتا ہو، لیکن مجموعہ نصاب تک پہنچ جائے تب بھی مجموعے پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ البتہ مالکیہ کے نزدیک چونکہ خلطہ اشیورع کے معتبر ہونے کیلئے یہ شرط ہے کہ ہر شریک کا انفرادی حصّہ نصاب تک پہنچتا ہو (کمافی شرح المہذب) اس لئے اگر کمپنی کے کچھ حصّہ دار صاحب نصاب نہ ہوں تو ان کے نزدیک کمپنی پر بحیثیت کمپنی زکوٰۃ نہ ہوگی، بلکہ صرف صاحب نصاب حصّہ داروں پر انفراداً زکوٰۃ آئے گی۔

اس سے واضح ہو گیا کہ زکوٰۃ کے معاملہ میں شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مسلمانوں کی کمپنی "شخص قانونی" کی حیثیت رکھتی ہے، یعنی کمپنی تقدیراً ایک شخص کے حکم میں ہے، البتہ اتنا فرق ہے کہ موجودہ قوانین کے تحت "شخص قانونی" کا اعتبار اس حد تک کیا جاتا ہے کہ سرکاری ٹیکس عائد کرتے وقت اس کو حصّہ داروں کے علاوہ ایک مستقل وجود قرار دیا جاتا ہے، لہذا کمپنی پر بحیثیت کمپنی الگ ٹیکس عائد ہوتا ہے، اور ہر حصّہ دار پاس کے حصّے کے لحاظ سے الگ ٹیکس لگایا جاتا ہے، لیکن چونکہ زکوٰۃ کے معاملے میں "ثنی" یعنی ایک ہی شخص پر ایک ہی سال میں ایک ہی مال کے اعتبار سے

۱۔ (ج ۵ ص ۴۰۹) ۱۲

۲۔ (ج ۵ ص ۴۰۷) ۱۲

۳۔ الثنی: دہرائی ہوئی بات، اس کی جمع ثنیۃ آتی ہے ۴۔ م

دو مرتبہ زکوٰۃ عائد کرنا بنتی حدیث ممنوع ہے، اس لئے شافعیہ کے نزدیک جب زکوٰۃ کمینی پر دیا ہوگی تو اسی سال کمینی کے حصہ داروں پر اپنے حصص کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، کیونکہ کمینی کے ذیل میں ان کے حصص کی زکوٰۃ ایک مرتبہ نکل گئی، اب دوبارہ حصص پر وجوب نہ ہوگا۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المجمع والمآب

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْبَقَرِ

فِي ثَلَاثِينَ مِنَ الْبَقَرِ تَبِيعَ أَوْ تَبِيعَةً وَفِي كُلِّ أَرْبَعِينَ مَسْنَةً ۝

ائمہ اربعہ اور جمہور علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ بقرا اگر تیس سے کم ہوں تو ان پر کوئی زکوٰۃ نہیں اور تیس پر ایک تبیعہ ہے اور چالیس پر ایک مسنہ ہے پھر مزید تعداد بڑھنے پر بھی ہر تیس پر ایک تبیعہ اور ہر اربعین پر ایک مسنہ ہے۔

پھر ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک چالیس سے زائد پر مزید کوئی زکوٰۃ نہیں یہاں تک کہ عدد ساٹھ تک پہنچ جائے، جبکہ امام ابوحنیفہ کی اس بات میں تین روایات ہیں۔ پہلی روایت میں چالیس کے بعد کے کسور میں بھی اس کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہے۔ لہذا جب چالیس پر ایک گائے زیادہ ہوگی تو اس زائد پر ربع عشر مسنہ (یعنی مسنہ کا چالیسواں حصہ) اور دو زائد ہونے پر نصف عشر مسنہ (مسنہ کا بیسواں حصہ) اور تین زائد ہوتے پر ثلثہ اربع عشر مسنہ (یعنی مسنہ کے دسویں حصہ کے تین چوتھائی) واجب ہوں گے دھکذا۔ وھذا روایۃ الاصل۔ اور امام ابوحنیفہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ چالیس سے زائد پر مزید کچھ واجب نہ ہوگا یہاں تک کہ عدد پچاس تک پہنچ جائے۔

۱۔ بخاری میں طلحہ بن عبید اللہ کی روایت میں حضرت ضمام بن ثعلبہ کے بارے میں مروی ہے ”وذكر له رسول الله صلى الله عليه وسلم الزكاة، قال بل على غير ما؟ قال: لا الا ان تطوع (ج ۱ ص ۱۲) باب الزكاة من الاسلام ۱۲

۲۔ ہوالذی دخل فی السنۃ الثانیۃ وقیل استوفانا ودخل فی الثانیۃ، وسمی بذلک لانه تبیع ائمہ۔

بدی الساری (ص ۹۰) بزیادۃ من المرتب ۱۲

۳۔ ولد البقر الذی دخل فی الثانیۃ ۱۲ مرتب

عہ شرح باب از مرتب ۳

پھر چپاس پر رُبیعِ مسنّہ یا ثلثِ تبع کا اضافہ ہو جائے گا۔۔۔ امام ابو حنیفہؒ کی تیسری روایت صاحبینؒ کے مطابق ہے۔

پھر ظاہر یہ کے نزدیک بقرہ اگر چپاس سے کم ہوں تو ان پر کوئی زکوٰۃ نہیں اور پھر ہر چپاس پر ایک بقرہ ہے۔ جبکہ حضرت سعید بن المسیبؒ اور امام زہریؒ کے نزدیک بقرہ کا نسب اونٹ کی طرح پانچ ہی سے شروع ہو جاتا ہے اور پانچ پر ایک بکری واجب ہوتی ہے دس پر دو، پندرہ پر تین اور بیس پر چار اور ستر پر ایک بقرہ۔ پھر جب عدد جمع ہو جائے تو اس میں دو بقرہ، یہاں تک کہ عدد ایک سو بیس تک پہنچ جائے اور اس سے زائد ہونے پر ہر چالیس پر ایک بقرہ ہے۔ واللہ اعلم۔

عن معاذ بن جبلؓ قال: بعثني النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليمن فأمرني أن أخذ من كل ثلاثين بقرّة تبعاً أو تبعيّة ومن كل أربعين مستة " ومن كل حالمة ديناراً " ومن كل حالمة ديناراً كما مطلب یہ ہے کہ ہر بالغ ذمی سے ایک دینار بطور حبزیہ وصول کیا جائے۔

جزیہ اور اس کی قسمیں | واضح رہے کہ جزیہ کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو کفار پر انکی

لے ان کے نام کی تفصیل اور دلائل کیے رکھتے تھے بقدر (ج ۱، ص ۴۱۹ و ۵۰۵) باب صدقۃ السوائم فصل فی البقرۃ مرتب ہے غالباً ان حضرات کا استدلال حضرت جابر بن عبد اللہ کے اثر سے ہے جو ان کے مسند کے مطابق مروی ہے لیکن امام بیہقیؒ نے اس کو موقوف اور منقطع قرار دیا ہے۔ دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۹۹) باب کینت فرضاً صدقۃ بقرۃ نیز دیکھئے زمخشریؒ اس کی تعلیقات (ج ۲ ص ۳۳۸) باب صدقۃ السوائم، فصل فی البقرۃ ۱۲ مرتب غنی عنہ

تے قال سیخ (الاؤز) ہونی روایت " اثنا عشر درہما " و در حاشیہ فیہا، فان الدرہم نوعان۔ نوع یكون عشرة منہ دیناراً و نہ نوع یكون اثنا عشر منہ دیناراً۔ کدانی معارف (ج ۵ ص ۱۹۵) ۲ مرتب

۳۔ جزیہ وہ رقم جو غیر مسلموں کو اسلامی حکومت میں سکونت اختیار کرنے کیلئے سالانہ ادا کرنی پڑتی ہے اس کا وہ " جزیہ بجزی " ہے جس کے معنی ادا کرنے کے آتے ہیں۔ جزیہ کی حقیقت یہ ہے کہ اسلام نے حکومت اسلامیہ کی حفاظت اور نظام اسلامی کی بقا کی ذمہ داری ہر مسلمان پر عائد کی ہے، چنانچہ خلیفہ اسلام بوقت ضرورت اس ذمہ داری کو پورا کرنے کیلئے ہر بالغ مرد اور عورت کو فوجی مقاصد کیلئے طلب کر سکتا ہے لیکن غیر مسلموں پر جو نظام اسلامی کی حقانیت پر عقیدہ نہیں رکھتے اسلام نے اس کی مدافعت کیلئے تو اراٹھارنے کی ذمہ داری عائد نہیں کی، لیکن جب وہ اسلامی نظام کے ماتحت امن و اطمینان کی زندگی بسر کریں اور تقریباً ان تمام حقوق شہریت سے استفادہ کریں جن سے مسلمان استفادہ کرتے ہیں تو لازم تھا کہ وہ اس کی معاونت بھی ادا کریں یہی معاوضہ

جزیہ بجزی " مرتب ہے

رضا مندی سے مقرر کیا جاتا ہے اس کی کوئی مقدار مقرر نہیں بلکہ امام کی رائے کے سیرور مشن
مناسب سمجھے مقرر کر دے، اس جزیرہ کو جزیرہ صلح کہا جاتا ہے۔ دوسری قسم کا جزیرہ وہ ہے جو قہر اور
غضب سے مقرر کیا جاتا ہے جبکہ مسلمانان کذا پر غلبہ حاصل کر لیتے ہیں، اس جزیرہ کی مقدار متعین ہے یعنی لڑائی
پر چار درہم ماہانہ کے اعتبار سے اڑتالیس درہم سالانہ، اور متوسط الحال پر اس کا آدھا یعنی دو درہم
ماہانہ کے اعتبار سے چوبیس درہم سالانہ، اور غریب آدمی پر اس کا بھی نصف یعنی ایک درہم ماہانہ
کے اعتبار سے چارہ درہم سالانہ۔

حدیث باب میں جس جزیرہ کا ذکر ہے اس کا تعلق پہلی قسم یعنی جزیرہ صلح سے ہے جس کی دلیل یہ
ہے کہ بعض روایات میں یہ ہاں ہے ”من کل حالہ وحالہ دیناراً“ کے الفاظ آئے
ہیں حالانکہ عام حالات میں غور پر جزیرہ (یعنی دوسری قسم کا جزیرہ) کسی کے نزدیک بھی واجب نہیں
ہوتا لہذا اس حدیث کو جزیرہ صلح پر محمول کئے بغیر چارہ نہیں۔

أَوْ عَدْلَهُ مَعَاظِرٌ یعنی ہر بالغ ذمی سے ایک دینار بطور جزیرہ لیا جائے یا اس کے برابر
(یعنی قیمت کے برابر) کپڑے لے لئے جائیں، یہ اس بات پر دل ہے کہ جزیرہ اور صدقہ وغیرہ میں اگر
دراہم کے بجائے کوئی اور چیز ان کی مساوی قیمت کی دی جائے تو درست ہے امام بخاری کا مسلک
بھی یہی ہے، ابن رشید فرماتے ہیں ”وَأَفْقَ الْبُخَارِيِّ فِي هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ الْخَفِيفَةُ مَعَ كَثْرَةِ

لے نصب الرایہ (ج ۲ ص ۴۴۵ و ۴۴۶) کتاب السیر باب الجزیرۃ ۱۲ مرتب

لے تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۱۹۴ و ۱۹۵) ۱۳

لے قال المصنف: يقال: عدل: بالكسر أي: زنة، وبالفتح أي: مثل - ومنه: ”أَوْ عَدْلُ ذِكِّ مِثْلًا“ وقال غيره: هما لغتان
بمعنى (أى المثل) قيل: بالكسر من الجنس، وبالفتح من غير الجنس، وقيل: بالعكس - بدرى السارى مقدمتہ السارى (ص ۱۵۰) ۱۲ مرتب
لے ثوب یعنی قيل: المعافر اسم قبيلة في اليمن تنسب إليها الثياب، وبارد وفتح تفسيره في رواية أبي ردد ج ۱ ص ۲۲۲ باب في زكاة
السائمة - م، ”ثياب تكون باليمن“ ربما يكون هذه التسمية من زاء - والثاني ذكره في التوبة واكتفى به وقال: ائيم زكاة اھكنا

في المعارف (ج ۵ ص ۱۹۶) ۱۲ مرتب

لے چنانچہ علامہ بخاری فرماتے ہیں ”بنايد علی جوز دفع القيمة في الصدقة“ معارف السنن (ج ۵ ص ۱۹۵) ۱۲ مرتب

لے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۹۴) باب العرض في الزكاة ۱۳

لے فتح الباری (ج ۲ ص ۴۴۶) باب العرض في الزكاة ۱۳

مخالفتہ نہ ملکن قاده الی ذلك الدلیل : چنانچہ امام بخاریؒ نے طائوسؒ سے اہل کباری
 " قَالَ معاذ لاهل الیمن : ائتونی بعرض ثیاب خمیس^۱ او ایس فی الصدقة مکان
 الشعیر والذرة (کئی) اہون علیکم وخیر لأصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالمدينة
 جمہور کے نزدیک زکوٰۃ و صدقات میں قیمت دینا حازر نہیں۔ جانبین کے دلائل و اجوبہ کی
 تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الساری و عمدة القاری۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ اخْذِ خِيَارِ الْمَالِ فِي الصَّدَقَةِ

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعث معاذًا الی الیمن فقال : انتہ تاتنی
 قومًا اهل کتاب فادعهم الی شهادة أن لا إله الا اللہ و أننی رسول اللہ ، فإن هم
 اطاعوا ذلك فاعلمهم ان اللہ افترض علیہم خمس صلوات الہ

کیا کفار فروع کے بھی مخاطب ہیں؟ | احناف و شوافع کا اس پر اتفاق ہے کہ کفار
 مخاطب بالایمان بھی ہیں اور مخاطب بالعقوبات

رای الحدود و القصاص ، و المعاملات بھی۔ پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب کافر مشرک باسلام ہو جائے
 تو پچھلی نمازوں اور دوسرے فرائض و واجبات کی قضاء اس کے ذمہ واجب نہیں۔ البتہ اس
 بارے میں اختلاف ہے کہ کفار حالت کفر میں صلوٰۃ و صوم اور زکوٰۃ و حج جیسے فرائض کے مکلف اور
 مخاطب ہیں یا نہیں ؟ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک وہ ان عبادات کے مکلف اور مخاطب ہیں
 و الیہ ذهب العراقيون من اصحابنا۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ان حضرات کے نزدیک

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۹۳) باب العرض فی الزکاة ۱۲

۲۔ ذکرہ ابو عبیدۃ بالسنن المہملۃ و مسرہ بالشوب الصغیر ، ہدی اساری (ص ۱۱۲) ۱۲

۳۔ (ج ۳ ص ۲۳۶ تا ۲۳۸) باب العرض فی الزکاة ۱۲

۴۔ (ج ۹ ص ۶ تا ۷) باب العرض فی الزکاة ۱۲

۵۔ یمن کے دو ضلع تھے ، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں غزوہ تبوک سے واپسی پر ایک ضلع پر حضرت

معاذ بن جبلؓ کو اور دوسرے ضلع پر حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو گورنر بنا کر بھیجا ، دوسرے قول کے مطابق یہ واقعہ ریح الثانیؓ

میں پیش آیا ، پھر یہ دونوں حضرات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں مدینہ طیبہ واپس آ سکے۔ دیکھئے عمدة القاری (ج ۸ ص ۲۳۵)

باب وجوب الزکاة ۱۲ مرتب

کفار کو ان عبادات کے ترک کرنے پر آخرت میں عذاب دیا جائے گا جو عقوبت کفر سے زائد ہوگا۔
 حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ حقیقہ کے اس بارے میں تین اقوال ہیں۔ عراقیین کے
 کے نزدیک وہ اعتقاد ابھی مخاطب ہیں اور ادائے بھی لہذا قیامت کے دن ان کو ان عبادات پر
 عدم اعتقاد اور ان کی عدم ادائیگی دونوں حیثیتوں سے عذاب دیا جائے گا۔ جبکہ مشائخ ماوراء النہر
 کی ایک جماعت کے نزدیک وہ اعتقاد مخاطب ہیں، ادائے نہیں، لہذا ان کو عدم اعتقاد کی حیثیت سے
 تو عذاب دیا جائے گا عدم ادائیگی کی حیثیت سے نہیں۔ جبکہ حقیقہ ہی میں سے ایک جماعت کا کہنا یہ
 ہے کہ کفار عبادات کے مخاطب ہی نہیں، نہ عقیدہ اور نہ ہی عملاً، ان حضرات کے نزدیک کفار کو
 عدم ایمان پر تو عذاب دیا جائے گا لیکن عبادات کی عدم ادائیگی اور ان پر عدم اعتقاد کی وجہ سے کوئی
 عذاب نہ ہوگا۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں ”والمختار قول العراقیین واختارہ
 صاحب ”البحر“ فی شرح ”المنار“ ۱۷

حدیث باب میں ”فإن هم أطاعوا ذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم“
 سے بعض حقیقہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ کفار فروغ کے مخاطب نہیں ہیں جبکہ شافعیہ کا کہنا یہ ہے
 کہ اس حدیث میں شرائع کی ترتیب کو بیان کیا جا رہا ہے کہ کافر کو سب سے پہلے توحید اور رسالت کے بارے
 میں بتلایا جائے پھر فروغ و احکام اس کے سامنے ذکر کئے جائیں۔ واللہ اعلم

ان الله افترض عليهم صدقة أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد على
 فقرائهم۔ بعض حضرات نے ”وترد على فقرائهم“ کے جملہ سے استدلال کر کے کہا
 ہے کہ آیت مصارف میں اصناف ثمانیہ میں سے ہر صنف کو زکوٰۃ کی ادائیگی واجب نہیں ہے، خفہ کلمک

۱۔ واما رد ادائے صلوات الغائتہ حالۃ الارتداد، فقیر، ر۔ المعارف (ج ۵ ص ۱۹۸) ۱۲ مرتب
 ۲۔ وفق المسئلة ”تفصیل وبحث در اربع البسط عمدة القاری (ج ۸ ص ۲۳۶) باب وجوب الزکاة (ومعارف
 السنن (ج ۵ ص ۱۹۸) ۱۲ مرتب

۳۔ فاستدل ابن الجوزی فی ”التحقیق“ علی ذلک بحديث معاذ کما نقل الزیلعی فی نصب رایتہ (ج ۲ ص ۲۹۷) باب
 من يجوز دفع الصدقات الیه ومن لا يجوز وشیخ ابن الہمام فی فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۹) باب من يجوز الخ ۱۲ مرتب
 ۴۔ إلیما الصدقات للفقراء والمسلکین والعاملین علیہا والمؤلفۃ قلوبہم وفي الرقاب و
 الغارمین وفي سبیل اللہ وابن السبیل فریضة من اللہ واللہ علیم حکیم۔ سورۃ توبہ آیت ۵۹
 ۱۲ مرتب

بھی یہی ہے ، نیز اصناف اس کے بھی قائل ہیں کہ ایک صنف کے بھی کسی ایک فرد کو دینے سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی ۔ جبکہ شافعیہ اس بات کے قائل ہیں کہ زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے اصناف ثمانیہ میں سے ہر صنف کے کم از کم تین افراد کو دینا ضروری ہے ۔ مالکیہ و حنابلہ اس بارے میں حنفیہ کے ساتھ متفق ہیں کہ کسی ایک صنف کو دینے سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی ، البتہ اس صنف کے افراد کے تعدد کے وہ بھی قائل ہیں ۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ” اِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ “ الاٰیۃ ، میں ” ل “ کے ذریعہ جو اضافت ہو رہی ہے وہ بیان استحقاق کے لئے ہے لہذا اصناف ثمانیہ میں سے ہر صنف کو زکوٰۃ کی ادائیگی ضروری ہوگی ، پھر چونکہ بیان اصناف کے وقت جمع کے صیغے استعمال کئے گئے ہیں اور جمع کا اقل سر دو تین ہے لہذا ہر صنف کے بھی کم از کم تین افراد کو زکوٰۃ ادا کرنا ضروری ہوگا ۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آیت میں ” ل “ کے ذریعہ ہونے والی اضافت اثبات استحقاق کے لئے نہیں ہے بلکہ بیان مصارف کے لئے ہے ۔ وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ اللہ تعالیٰ کا حق ہے نہ کہ بندوں کا ، البتہ علت فقر کی وجہ سے اصناف مذکورہ مصارف بن گئیں ، اور بحیثیت مصارف تمام اصناف کو زکوٰۃ کی ادائیگی ضروری نہ ہوگی ۔ پھر چونکہ ” اِلِلْفُقَرَاءِ “ وغیرہ تمام اصناف میں ” الف لام “ جنسی ہے اس لئے اس نے ان تمام کی جمعیت کو باطل کر دیا لہذا کسی ایک مصرف کے بھی کم از کم تین سر دو کو زکوٰۃ

لے دینی ” المفتی “ لابن قدامہ (ج ۲ ص ۲۶۸) یجوز ان یقتصر علی صنف واحد من الاصناف الثمانیۃ و یوزان یعطیہا شخصاً واحداً و ہو قول عمر و حذیفۃ و ابن عباس ، وہ قال سعید بن جبیر و انس و انحنی و عطار ، والیہ ذہب الثوری و ابو عبیدہ و اصحاب الرأی ۔ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۷ پھر شافعیہ کے نزدیک اگر کسی شہر میں تمام اصناف نہ پائی جا رہی ہوں تو جتنی اصناف بھی موجود ہوں صرف انہیں کو زکوٰۃ کی ادائیگی درست ہے ، کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۰۱) نقلاً عن ” اللام “ (ج ۲ ص ۶۸)

واضح ہے کہ امام شافعیؒ کے مسلک میں دو باتیں ہیں ، ایک تقسیم علی الاصناف کتباً ، دوسری صرفہا الی ثلثہ من کل صنف ، پہلی بات سے متعلقہ تفصیل اور حنفیہ کے جواب کیلئے دیکھئے ہدایہ (ج ۱ ص ۲۰۴ و ۲۰۵) باب من یجوز دفع الصدقا الیہ من لا یجوز اودفع القدر (ج ۲ ص ۱۸) ۔ اور دوسری بات سے متعلقہ تشریح کیلئے دیکھئے شرح دقایہ اداس کے حواشی (ج ۱ ص ۱۲۶ و ۱۲۷) کتاب الزکوٰۃ ، باب یجوز ان یقتصر علی صنف واحد

کی ادائیگی ضروری نہ ہوگی ۲

کیا غیر مسلموں کو زکوٰۃ دیا جاسکتی ہے؟

پھر حدیث باب کے مذکورہ معنی "تؤخذ من اغنیائہم وترد علی فقرائہم" سے اشارۃً بنفس

کے طور پر معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ صرف مسلمان ہی کو دیا جاسکتی ہے غیر مسلموں کو نہیں چنانچہ جمہور فقہاء کا یہی مسلک ہے

۱۔ توضیح ان اصل اللام ان تكون للعبد الخارجي ، فان لم يكن فاستغراق ، فان لم يكن فالجبنس ، سوركانت داخلۃ على المفرد والجمع ، واذا حملت اللام على الجنبس في الجمع يطل معنى الجمعية ويراد به نفس الجنبس . وقد حقق ذلك في كتب الاموال بما لا مزيد عليه . اذا تمهيداً نقول : اللام الداخلة على " الصدقات " و " الفسراء " وغيره في آية المصارف لا يمكن حملها على العبد وهو ظاهر لعدم معهوديته ، ولا يمكن حملها على الاستغراق فانه يستلزم مرجعاً بينا وتكليفاً بما ليس في وسع احد لانه ان اريد بهذا فلا بد ان يراد ان جميع الصدقات التي في الدنيا لجميع الفقراء الى آخره ، فلا يجوز ان يحرم واحد وليس بذاتي وسع احد علائق ان اريد جميع الصدقات لجميع بولاء لا يجب ان يعطى كل صدقة جميع الامناف ولا ان يعطى ثلث من كل صنف ، فصارك قوله " الصدقة للفقير والمسكين الى آخره " شرح وقاية (ج ۱ ص ۲۳۷) كتاب الزکوٰۃ باب المصارف فلا بد ان يراد بها الجنبس ، فاذا ان يكون معناه جنس الصدقة لجنس الفقير و جنس المسكين ، وقس عليه ، فلا جمعية بينهما حتى يقولوا انه لا يصرف الى اقل من ثلاثة لسلايقوت مؤدى (معنى) الجمعية ، كذا في حواشي شرح الوقاية بعد اتمام اللكهنوى (ج ۱ ص ۲۳۷) كتاب الزکوٰۃ ۱۲ مرتب عفا الله عنه

۲۔ شروع باب سے یہاں تک کی شرح مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ سیفی

۳۔ اسی مضمون کی ایک روایت آگے " باب ما اراد ان تصدق تؤخذ من اغنیائہم وترد علی فقرائہم " کے تحت مروی ہے " عن عون بن ابی جحیفۃ عن ابيه قال قدم علينا مصدق النبي صلى الله عليه وسلم فاخذ لصدقة من اغنیائنا فجعلها في فقرائنا و كنت غلاماً تيمماً فأعطاني منها قلوفاً رطباً ثم انكسوا الى اذني يا حواء اذني . جمع . قلائص . م . سنن ترمذی (ج ۱ ص ۲۳۷) باب المصارف ۱۲ مرتب ۴۔ علم ان الحكم المستفاد من اللفظ إما ان يكون ثابتاً بنفس اللفظ أولاً . والا دل ان كان اللفظ مسوقاً له فهو العبارة والا فهو الاشارة ، والثاني ان كان الحكم مفهوماً منه لغة فهي الدلالة او شرعاً فهو الانتصار . والا فهو التمسكات الفاسدة كمفهوم المخالفة . كذا في تيسيل الوصول الى علم الاموال (فقا) الرابع تقسيم اللفظ باعتبار ادراك السامع المعنى من . سنن ۱۲ مرتب ۵۔ چنانچہ علامہ ابن قدامہ حنبلی فرماتے ہیں " لا تعلم بين اهل العلم خلافا في ان زکوٰۃ الاموال لا تعطى لكافر ولا ملوك ، قال ابن المنذر : اجمع كل من حفظ عنه من اهل العلم ان الذي لا يعطى من زکوٰۃ الاموال شيئاً ، ولان النبي صلى الله عليه وسلم قال لحاز : اعلم ان عليهم صدقة تؤخذ من اغنیائهم وترد في فقرائهم " فخصهم بعرفها الى فقرائهم كما خصهم بوجوبها على اغنیائهم . المعنى (ج ۱ ص ۲۳۷)

البته صدقات ناقضہ ذمیوں کو دے جا سکتے ہیں لقولہ تعالیٰ "لَا يَنْهٰكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِيْنَ كُمْ يَقَاتِلُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ وَلَمْ يُحِجْ جُؤْكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ اَنْ تَبَرُّوْهُمْ وَتُقْسِطُوْا اِلَيْهِمْ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ" — نیز امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک صدقۃ الفطر بھی ذمیوں کو دیا جا سکتا ہے اگرچہ افضل یہ ہے کہ مسلمانوں کو دیا جائے۔

لیکن زکوٰۃ جمہور کی طرح حنفیہ کے نزدیک بھی ذمیوں کو نہیں دی جا سکتی البتہ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ ذمیوں کو بھی زکوٰۃ دی جا سکتی ہے۔

ان کا استدلال قرآن کریم کے عموم سے ہے کہ "اِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ" میں مسلمان کی کوئی قید نہیں ہے۔

نیز مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت جابر بن زید سے مروی ہے "قَالَ سَأَلَ عَنْ الصَّدَقَةِ فِيْمَنْ تَوْضَعُ ؟ فَقَالَ فِيْ اَهْلِ الْمَسْكِنَةِ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ وَاهْلِ ذِمَّتِهِمْ وَقَالَ : وَقَدْ كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْسِمُ فِيْ اَهْلِ الذِّمَّةِ مِنَ الصَّدَقَةِ وَالْخَمْسِ "

اور ابن ابی شیبہؒ ہی نے حضرت عمرؓ سے "اِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ" کی تفسیر میں ان کا یہ قول روایت کیا ہے کہ "ہم ذمّی اہل الکتاب"

۱۔ سورہ ممتحنہ آیت ۷ پ ۱۰ ترجمہ : اللہ تعالیٰ تم کو ان لوگوں کے ساتھ احسان اور انصاف کا برتاؤ کرنے سے منع نہیں کرتا جو تم سے دین کے بائے میں نہیں لڑے اور تم کو تمہارے گھروں سے نہیں نکالا (مراد وہ کافر ہیں جو ذمی یا مصلح ہوں یعنی محسانہ برتاؤ ان سے جائز ہے) اللہ تعالیٰ انصاف کا برتاؤ کرنے والوں سے محبت رکھتے ہیں۔ معارف القرآن (ج ۸ صفحہ ۱۲۲)

۲۔ البتہ امام ابو یوسفؒ، امام زفرؒ اور امام تافہیؒ کے نزدیک صدقات وغیرہ ذمیوں کو نہیں دے جا سکتے۔ مسئلہ کی تفصیل اور دلائل کیلئے دیکھئے "بدائع الصنائع" (ج ۲ ص ۴۹) فصل داما الذی یرجع الی الموادی الیہ ۱۲ مرتب

۳۔ کما فی حواشی کنز الدقائق (ص ۶۴)، باب المصروف، رقم الحاشیہ ۷ علی قولہ : "لا الی ذمی"، للشیخ محمد حسن الصدیقی النانوتوی نقلًا عن فتح اللہ المعین علی شرح ملاسکین ۱۲ مرتب

۴۔ سورہ توبہ پ ۱۵ - ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۳ ص ۱۷۸) ماقالوا فی الصدقۃ فی غیر اہل الاسلام ۱۲

۶۔ (ج ۳ ص ۱۷۸) ۱۲

۷۔ "زمینی" جمع "زمین" گنجا (۱ پارچہ) ۱۲

نیز امام ابو یوسفؒ نے کتاب الخراج میں نقل کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک بوڑھے کتابی کا نفقہ بیت المال سے مقرر فرمایا اور آیت ”إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ“ سے استدلال کر کے منرایا : و هذا من مساکین اهل الكتاب و

ان دلائل کی بنا پر حضرت محمد بن سیرینؒ اور امام زہریؒ بھی ذمیوں کو زکوٰۃ دینے کے جواز کے قائل تھے۔ کما فی شرح المہذب للنوویؒ۔

اور شمس الائمہ بخاریؒ نے امام زفرؒ کا مسلک نقل کر کے منرایا ہے ”وهو القياس لان المقصود إغناء الفقير المحتاج عن طريق التقريب وقد حصل ؛ لیکن پھر امام زفرؒ کی تردید کرتے ہوئے حدیث باب سے استدلال کیا ہے۔

بہر حال ! جمہور کا مفتی یہ مسلک یہی ہے کہ غیر مسلموں کو زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی اور حدیث باب ان کی دلیل ہے۔ اگرچہ اس معاملے میں امام زفرؒ کے دلائل بھی کافی مضبوط ہیں، لیکن امت کے سوا دعوٰی کا اتفاق ان کے مقابلے میں مضبوط تر ہے۔ واللہ اعلم

”فإن هم أطاعوا ذلك فلا مال في أموالهم“ حدیث کا یہی جزو ترجمۃ الباب سے مطابقت رکھتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ ساعی کو چاہئے کہ زکوٰۃ میں لوگوں کا بہترین اور منتخب مال نہ لے (الایہ کہ اصحاب اموال اپنی خوشی سے دیں) بلکہ متوسط درجہ کالے۔ چنانچہ پچھلے سے پیوستہ باب میں امام زہریؒ کا قول گزر چکا ہے ”إذا جاء المصدق قسم الشاء اثلاثا، ثلث خيار، ثلث اوساط و ثلث شرار و اخذ المصدق من الوسط“ اس میں بکری کا ذکر

۱۔ کرائم جمع کریمہ، وہی النفیۃ من المال ۱۲ مرتب

۲۔ اسی طرح مصدق کو چاہئے کہ زکوٰۃ میں انتہائی گھٹیا مال ہی نہ لے، چنانچہ پیچھے تفسیر میں ”باب جار فی زکوٰۃ

الابل والغنم“ کے تحت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گزر چکا ہے ”ولا یؤخذ فی الصدقة ہرمۃ و ناذات عیب“

یعنی زکوٰۃ میں بڑی عمر کا (جو اپنی کبرسنی کی وجہ سے ضعیف اور لاغر ہو چکا ہو) اور عیب دار جانور نہ لیا جائے ۱۲ مرتب



بطور مثال ہے ورنہ تمام اموال کا یہی حکم ہے۔

”وَاتَّقِ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ فَإِنَّهَا لَيْسَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ اللَّهِ حِجَابٌ“ اس سے مرعیت

اجابت مراد ہے ورنہ کوئی شے بھی اللہ تعالیٰ سے محبوب نہیں۔ واللہ اعلم

وطالم لنوائد الحديث ومعانيه ولائحاته ومسائله عده القاري شرح صحيح البخاري

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَدَقَةِ النَّزْعِ وَالْثَمْرِ وَالْحَبْوِ

ليس في مادون خمسة ذرود صدقة وليس في مادون خمسة أواق صدقة

وليس في مادون خمسة أوسق صدقة

۱۔ (ج ۸ ص ۲۳۴ تا ۲۳۸) باب وجوب الزكاة ۱۱۲

۲۔ المحبوب جمع حَبَّ (دانہ) ۳ مرتب

۳۔ الذرود بفتح الميم وسكون الواو بعد الميم بمعنى الدرع۔ اس کی جمع اذواد آتی ہے، اذنوں کے ایک گٹھ پر بولا جاتا ہے جو تین سے لیکر دس اذنوں پر مشتمل ہو، اور معنی اشتقاقی کے ساتھ اس کی مناسبت یہ ہو کہ اس کے ذریعہ فقر دور ہو جاتا ہے، خاص طور سے عربوں کیلئے یہ پچھلے زمانے میں سب سے قیمتی مال سمجھا جاتا تھا۔ پھر بعض حضرات نے اس لفظ کو واحد قرار دیا ہے اور بعض نے اس کو جمع کہا ہے، اس لئے کہ خمس کی تمیز جمع آتی ہے۔ پھر ”خمسہ ذرود“ کو بعض حضرات نے تار مدورہ کے ساتھ پڑسا ہے اور بعض نے بغیر تار کے، لیکن تار کے ساتھ پڑھنا قابل غور ہے اس لئے کہ ”ذرود“ کا لفظ مذکر و مؤنث دونوں پر بولا جاتا ہے جیسا کہ ”ثلاث مائے“ میں ”مائے“ کا لفظ مذکر اور مؤنث دونوں پر بولا جاتا ہے اور خود اس کے لئے عدد ”ثلاث“ مشدداً ذکر لایا جاتا ہے۔ پھر ”خمس ذرود“ یا ”خمسہ ذرود“ میں روایت مشہورہ اضافت کے ساتھ ہے وروی بتوین ”خمس“ یعنی ”خمس ذرود“ یا ”خمسہ ذرود“۔ اس صورت میں ”ذرود“ ”خمس“ سے بدل واقع ہوگا۔ واللہ اعلم۔

تفصیل کیلئے دیکھئے عده القاري (ج ۸ ص ۲۵۸) باب اذی زکاة فليس بكنز اور فتح الباري (ج ۳ ص ۲۵۵) قبیل باب زکاة البقر

۴۔ ”أواق“ ”اوقیہ“ کی جمع ہے، اور اوقیہ چالیس درہم کے برابر ہوتا ہے اس حساب سے ”خمسہ أواق“ دو سو درہم کے

برابر ہوتے ہیں۔ درہم کے بارے میں تفصیل ”باب ما جاء في زكاة الذهب والورق“ کے تحت گزر چکی ہے ۱۲ مرتب

۵۔ ”اوسق“ ”وسق“ کی جمع ہے، اور وسق ایک پیمانہ ہے جو ساٹھ صاع کے برابر ہوتا ہے اور حنفیہ کے نزدیک

وہ صاع جو احکام شرعیہ میں معتبر ہے وہ صاع عراقی ہے جو آٹھ رطل کا ہوتا ہے۔ (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

اس حدیث کی بناء پر ائمہ ثلاثہ اور صاحبین اس بات کے قائل ہیں کہ زرعی پیداوار کا نصاب پانچ وسق یعنی تین سو صاع ہے جس کے تقریباً پچیس من بنتے ہیں، اس سے کم میں ان حضرات کے نزدیک عشر واجب نہیں۔

لیکن امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک زرعی پیداوار کا کوئی نصاب مقرر نہیں بلکہ اس کی قلیل و کثیر مقدار پر عشر واجب ہے۔

امام صاحب کی دلیل اول تو آیت قرآنی ہے ”وَالْوَحْفَةُ يَوْمَ حَصَادِهِ“ اس میں زرعی پیداوار پر جس حق کا ذکر کیا گیا ہے وہ مطلق ہے اور اس میں قلیل و کثیر کی کوئی تفریق نہیں۔

در مختار میں ہے کہ وہ ”صاع“ جو احکام شرعیہ میں معتبر ہے وہ پیمانہ ہے جس میں ایک ہزار چالیس درہم کے برابر ماش و مسور سما جائے، علامہ شامی نے اس قول کی شرح میں لکھا ہے کہ ”صاع“ چار ”مد“ کا اور ”مد“ دو ”رطل“ کا اور ”رطل“ نصف ”من“ (اسکے حجازی ”من“ مراد ہے جو تقریباً ایک سیر کا ہوتا ہے)

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع رحمۃ اللہ علیہ نے ”اذان شرعیہ“ میں ثابت کیا ہے کہ نصف صاع بمساب متقال ڈیڑھ سیر تین چھٹانک کا ہوتا ہے (گویا پورا صاع تین سیر چھ چھٹانک کا ہوا) اور درہم کے حساب نصف صاع ڈیڑھ سیر تین چھٹانک ڈیڑھ تولہ کے مساوی ہے (اس حساب سے پورا صاع تین سیر چھ چھٹانک تین تولہ کا بنتا ہے، گویا پچھلے حساب پر تین تولہ کا اضافہ ہے) اور ”مد“ کے حساب نصف صاع پونے دو سیر تین ماشے کا ہوتا ہے (اس حساب سے پورا صاع ساڑھے تین سیر چھ ماشے کا ہوتا ہے)

حضرت مفتی صاحب کی اس تحقیق کی روشنی میں ایک وسق تین سیر چھ چھٹانک والے ساٹھ صاع کے حساب سے پانچ من ڈھائی سیر کا بنتا ہے اور پانچ وسق پچیس من ساڑھے بارہ سیر کے بنتے ہیں۔ اور تین سیر چھ چھٹانک تین تولہ والے ساٹھ صاع کے حساب سے ایک وسق پانچ من چار سیر تین پاؤ کا بنتا ہے اور پانچ وسق پچیس من تیس سیر تین پاؤ کے برابر ہوتے ہیں۔ اسی طرح ساڑھے تین سیر چھ ماشے والے ساٹھ صاع کے اعتبار سے ایک وسق پانچ من دس سیر چھ چھٹانک کے برابر ہوتا ہے اور پانچ وسق چھبیس من ساڑھے گیارہ سیر چھ چھٹانک کے برابر ہوتے ہیں۔ فانتم ہذا ایہا الطالب وکن من الشاکرین ۱۲ مرتب عفی عنہ

حاشیہ صفحہ طذا

۱۔ اس سے متعلقہ تفصیل ہم پچھلے حاشیہ میں بیان کر چکے ہیں ۱۲م

۲۔ سورۃ النعام آیت ۱۱۴

دوسری دلیل صحاح کی معروف حدیث ہے ” فیما سقت السماء والعیون اركان
عشریا العشر“ (اللفظ للبخاری) اور ” ما اخرجته الارض ففیه العشر“ ان میں بھی
ہر قسم کی زرعی پیداوار پر قلیل و کثیر کی تفریق کے بغیر عشر واجب کیا گیا ہے، نیز ابو مطیع بمعنی ” عن
أبي حنيفة عن أبان بن أبي عياش عن رجل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم“
کی سند سے نقل کرتے ہیں ” فیما سقت السماء العشر وفيما سقى بنصف أو غراب نصف
العشر في قليله وكثيره“ اس میں تصریح ہے کہ ” ما سقت السماء“ میں عشر واجب ہو
خواہ مقدار کم ہو یا زیادہ، اس روایت میں اگرچہ صحابی کا نام مذکور نہیں لیکن صحابی کی جہالت اول
تو مضر نہیں ہوتی دوسرے علامہ زبیدیؒ نے ” عقود الجواهر المذيفة“ میں ثابت کیا ہے کہ یہ صحابی
حضرت انسؓ میں، چنانچہ ابن خسر نے اس کو حضرت انسؓ سے مرفوعاً نقل کیا ہے۔ اس روایت
پر ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ ابو مطیع بمعنی ضعیف ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ اول تو وہ ایک مختلف فیہ
راوی ہیں اور ان کی حدیث قابل استدلال ہے دوسرے وہ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کر رہے ہیں

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۰۱، کتاب الزکوٰۃ باب العشر فیما سقی من مال السمار والمار الجری) و صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۱۶ فی اوائل
کتاب الزکوٰۃ، ولفظ ” فیما سقت الانهار والغیم العشر“ سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۴۳، باب ما یوجب العشر وما یوجب
نصف العشر) سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۲۵، باب صدقة الزرع) سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۰، باب صدقة الزرع والثمار
۱۲ مرتب علی غنہ
۲۔ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۸۴) باب زکوٰۃ الزروع والثمار، علامہ زبیدیؒ اس روایت کو ذکر کر کے فرماتے ہیں قلت:
غریب بهذا اللفظ وبجناها ما اخرج به البخاری (یعنی ” فیما سقت السمار“ ۱۲ مرتب

۳۔ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۸۵) باب زکوٰۃ الزروع والثمار، بحوالہ ” التحقیق“ لابن الجوزی ۱۲ مرتب

۴۔ النسخ، حوض ۱۲

۵۔ الغرب، برادول ۱۲

۶۔ دیکھ کما نقل فی معارف السنن (ج ۵ ص ۲۰۳) ۱۲

۷۔ فقال ابن معین: ليس بشيء، فقال احمد رضي الله عنه: لا ينبغي ان يروى عنه، وقال ابو داؤد: تركوا حديثه،

نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۸۵) باب زکوٰۃ الزروع والثمار - ۱۲ مرتب

۸۔ وثله العقيلي فقال: كان مرجحاً صالحاً في الحديث الا ان اهل السنة امسكوا عن روايته. كافي الملائكة

معارف السنن (ج ۵ ص ۲۰۳) ۱۲ مرتب

لہذا امام ابو حنیفہؒ تک اس حدیث کی سند میں کوئی سقم نہیں۔۔۔ اس کے علاوہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ، حضرت مجاہدؒ، ابراہیم نخعیؒ اور امام زہریؒ کا مسلک بھی یہی ہے کہ ہر قلیل و کثیر مقدار پر عشر واجب ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث مذکور ان کو صحیح سند سے پہنچ چکی ہوگی۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کی متعدد توجیہات کی گئی ہیں، بعض حضرات نے کہا کہ اس حدیث میں صدقہ مراد زکوٰۃ ہے اور یہ اس زرعی پیداوار کا بیان ہے جو تجارت کے لئے حاصل کی گئی ہو، ایسی پیداوار کے بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ جب وہ دوسو درہم کی قیمت کو پہنچ جائے تو اس کا چالیسواں حصہ بطور زکوٰۃ دیا جاتا ہے اور اس زمانے میں چونکہ پانچ دس دوسو درہم کے مساوی ہوتے تھے اس لئے پانچ دس کو نصاب بنا دیا گیا، لیکن یہ تاویل بہت عجیب ہے۔

۱۔ اور درس ترمذی جلد اول میں ”احادیث کی تصحیح و تضعیف کے اصول و قواعد“ کے تحت پانچویں قاعدہ میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ یہ عین ممکن ہے کہ کسی مقدم مثلاً امام ابو حنیفہؒ کو ایک حدیث بالکل صحیح سند سے پہنچے بعد میں اس کی سند میں کوئی ضعیف راوی آگیا جس کی وجہ سے بعد کے لوگوں نے اُسے ضعیف قرار دے دیا، ظاہر ہے کہ یہ تضعیف اس مقدم مثلاً امام ابو حنیفہؒ پر حجت نہیں ہو سکتی ۱۲ مرتب

۲۔ عبد الرزاق عن معمر بن سماک بن الفضل قال بکتب عمر بن عبد العزیز ان یؤخذ مما انبتت الارض من قلیل او کثیر العشر۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۱۲۱ رقم ۴۹۶) باب النضر۔ و مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۳۹) ”فی کل شیء اخرجت الارض زکاة ۱۲ مرتب عنی عنہ

۳۔ ”عبد الرزاق عن معمر قال بلغنی ذلک (ای مثل اثر عمر بن عبد العزیز) عن مجاہد“ مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۱۲۱ رقم ۴۹۶) و خرجہ ابن ابی شیبہ فی ”مصنف“ (ج ۳ ص ۱۳۹) فی کل شیء اخرجت الارض زکاة۔ وقیہ: فی کل شیء اخرجت الارض زکاة حتی فی عشر دستجات (کلمۃ فارسیہ صہلہ دستجات) بقل (و فی نسخہ زیادہ: دستجات)۔ عن الزہری آنہ کان لا یوقت فی الثمر شیئاً وقال: العشر ونصف العشر۔ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۳۹) فی کل شیء اخرجت الارض زکاة ۱۲ مرتب

۴۔ جیسا کہ حدیث کے شروع کے دو جملوں میں بھی بالاتفاق زکوٰۃ مراد ہے یعنی ”لیس فیما دون خمسۃ ذود صدقہ“ اور ”لیس فیما دون خمسۃ“ اس لئے کہ زرعی پیداوار میں اجناس مختلف ہوتی ہیں اور یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ تمام اجناس میں پانچ دس کی قیمت دو سو درہم ہو کر تی تھی کیونکہ یہ اسی وقت ممکن ہے جبکہ گندم اور چارے کی قیمتوں میں کوئی فرق نہ ہو ۱۲ از استاد محترم دام اقبالہم۔ (شعبہ ۱۲ صفحہ ۱۲۰)

دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ حدیث باب میں ”مصدق“ کا دائرہ اختیار بیان کیا گیا ہے، یعنی پانچ وسق سے کم کی زکوٰۃ مصدق وصول نہیں کرے گا بلکہ اس کو مالک خود اپنے طور پر ادا کرے گا۔
تیسری توجیہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمائی ہے کہ حدیث باب میں ”عرایا“ کا بیان ہے، یعنی کسی شخص نے اگر کوئی کھجور کا درخت کسی فقیر کو دے دیا اور بعد میں اس درخت کے پھل کے عوض پانچ وسق کھجوریں علیحدہ سے دیدیں تو اب درخت کے پھل میں سے پانچ وسق کی مقدار تک صدقہ واجب نہیں ہوگا۔

یہ تو تطبیق کی وجہ تھیں اور اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو باب زکوٰۃ میں تعارض کے وقت امام ابوحنیفہؒ ان ادلہ کو ترجیح دیتے ہیں جو انفع للفقراء ہوں کیونکہ احتیاط اسی میں ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

اور بعض روایات سے اس کی تردید بھی ہوتی ہے ”عن ابی سعید الخدری عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : لا تؤخذ الصدقة من الحرت حتی يبلغ حصاه خمسة اوسق“ ”عن جابر قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول : لا زکوٰۃ فی شیء من الحرت حتی يبلغ خمسة اوساق . فاذا بلغ خمسة اوساق ففيه الزکوٰۃ“ دونوں روایات کیسے دیکھتے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۹۸) باب لیس فی الخضروات صدقة۔ نیز حافظ زلیعی نے دارقطنی کے حوالہ سے حضرت ابوہریرہؓ کی روایت نقل کی ہے ”لا یمل فی البر والتمر زکوٰۃ حتی تبلغ خمسة اوسق“ نصب الحایہ (ج ۲ ص ۳۸۴) باب زکوٰۃ الزروع والثمار

حاشیہ صفحہ ۴۴۱

”عرایا“ عریہ کی جمع ہے اس کے معنی عطیہ کے ہیں اور اس سے مراد وہ اشجار و نخلات ہیں جن کو مسکین و فقراء کے سیر کر دیتے ہیں کہ تم ان درختوں کی نگہداشت بھی کرو اور ان کے پھلوں کو بھی کھاؤ۔ پھر اگر یہ مالک اپنی کسی مصلحت کی وجہ سے یہ درخت پھلوں سمیت واپس لے لیں تو ایسا کرنا درست ہے ایسی سورت میں ان مالکوں کو چاہیے کہ ان کھجوروں وغیرہ کے عوض میں علیحدہ سے کھجوریں دے دیں۔ اب حضرت شاہ صاحبؒ کے جو بکا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی مالک نے درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کے بدلے میں پانچ وسق کھجوریں علیحدہ سے دیدیں تو اب مالک کے ذمہ اس درخت کے پھل میں سے پانچ وسق کی مقدار تک صدقہ واجب ہے۔ قرنیۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رخص فی العریۃ فی الوسق والوسقین والثلاثۃ والاربعة وقال : فی کل عشرة اقدار قنو (کھجور کا کپھا) یوضع فی المسجد للساکنین۔ شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۱۷۴) باب العرایا بردایہ جابر بن عبد اللہ۔

اور مکحول شامی سے مرسل مروی ہے ”تخفوا فی الصدقات فان فی المال العریۃ والوصیۃ“ طحاوی (ج ۲ ص ۱۷۵) ۱۲۱۷

اسے قیاس سے بھی مسلک حنفیہ کی تائید ہوتی ہے، امام طحاویؒ اور حقیصاؒ فرماتے ہیں کہ اس پر اتفاق ہے کہ عشر میں حوالان حوال کا کوئی اعتبار نہیں لہذا رکاز اور اموال غنیمت کی طرح مقدار کا اعتبار بھی ساقط ہونا چاہیے۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۱۷۵) تب

بَابُ مَا جَاءَ لَيْسَ فِي الْخَيْلِ وَالرَّقِيقِ صَدَقَةٌ

”لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِ فِي فَرَسِهِ وَلَا عَبْدًا صَدَقَةٌ“ جو گھوڑے اپنی سواری کیلئے ہوں ان پر باتفاق زکوٰۃ نہیں اور جو گھوڑے تجارت کیلئے ہوں ان پر باجماع زکوٰۃ ہے۔ (جو قیمت کے اعتبار سے ادا کی جائے گی) البتہ جو گھوڑے تناسل کیلئے ہوں اور سائید (چنے والے) ہوں ان کے بارے میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ان پر زکوٰۃ نہیں۔ وہ حدیث باب سے اسے ہال کرتے ہیں نیز ان کا استدلال حضرت علیؓ کی حدیث مرفوعہ سے بھی ہے جو صحیحہ گذر چکی ہے ”قَدْ عَفَوْتُ عَنْ صَدَقَةِ الْخَيْلِ وَالرَّقِيقِ“

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسے گھوڑوں پر زکوٰۃ واجب ہے۔ وہ صحیح مسلم کی معروف حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں ”الْخَيْلُ ثَلَاثَةٌ: هِيَ لِرَجُلٍ وَزَرْوَةٌ هِيَ لِرَجُلٍ سَتَرٌ وَهِيَ لِرَجُلٍ أُجْرٌ فَأَمَّا الَّتِي هِيَ لَهُ وَزَرْوَةٌ فَهِيَ لَهُ رِبْطُهَا رِيَاءً وَفَحْزًا وَنَوَاءً عَلَى أَهْلِ الْإِسْلَامِ فَهِيَ لَهُ وَزَرْوَةٌ فَهِيَ لَهُ رِبْطُهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَمْ يَنْسِ حَقَّ اللَّهِ فِي ظُهُورِهَا وَلَا رِقَابِهَا فَهِيَ لَهُ سَتَرٌ وَأَمَّا الَّتِي هِيَ لَهُ أَجْرٌ أَلَمْ“ اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں کی تین قسمیں بیان فرمائیں ایک وہ جو آدمی کیلئے وبال ہے، دوسری وہ جو آدمی کیلئے ڈھال ہے،

۱۔ نقلہ ابن المنذر وغیرہ، حکاہ الحی نظفی اشع (ج ۲ ص ۲۵۸) باب لیس علی المسلم فی فرسہ صدقہ ۱۲ مرتب

۲۔ اب ائمہ ہی المتکفینہ بار علی اکثر العام اتحد لدر والنسل۔ الباب (ج ۱ ص ۱۴۱) باب زکوٰۃ الابل ۱۲ مرتب

۳۔ حضرت سعید بن المسیبؒ، حضرت عمر بن عبد العزیزؒ، مکحولؒ، عطاء بن شعیبؒ، حسن بصریؒ، حکمؒ، ابن سیرینؒ، سفیانؒ، ثوریؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، زہریؒ اور امام اسحاقؒ کامسک بھی ائمہ ثلاثہ کے مطابق ہے۔ یعنی (ج ۱ ص ۹) ۱۲ مرتب

باب لیس علی المسلم فی فرسہ صدقہ ۱۲ مرتب

۴۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۷) باب ما جاء فی زکوٰۃ الذئب والورق ۱۲ مرتب

۵۔ ابراہیم نخعیؒ، حماد بن ابی سلیمانؒ، امام زفرؒ کامسک بھی یہی ہے کہ خیل متناسلہ بر زکوٰۃ واجب ہے، نیز شمس الدین بخاریؒ

فرماتے ہیں کہ حضرت زید بن ثابتؓ کامسک بھی یہی ہے۔ یعنی (ج ۱ ص ۳۶) باب لیس علی المسلم فی فرسہ صدقہ ۱۲ مرتب ۲۰

تیسری وہ جو آدمی کیلئے باعث اجر و ثواب ہے۔ اس میں دوسری قسم کی تشریح کرتے ہوئے ارشاد ہے کہ یہ وہ گھوڑے ہیں جن کو آدمی اللہ کے واسطے یا لے، پھر ایسے گھوڑوں کے بارے میں حدیث میں اللہ تعالیٰ کے دو حقوق کا ذکر ہے ایک حق گھوڑوں کی ”ظہور“ میں ہے اور وہ حق یہ ہے کہ کسی شخص کو سواری کیلئے عاریتہ دے دیا جائے، اور دوسرا حق ”رقاب“ میں ہے جو سوائے زکوٰۃ کے اور کیا ہو سکتا ہے؟

نیز حضرت عمرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے اپنے زمانہ میں گھوڑوں پر زکوٰۃ مقرر کی تھی اور ہر گھوڑے سے ایک دینار وصول فرمایا کرتے تھے جتنا چہ امام صاحبؒ کے نزدیک زکوٰۃ اسی طرح واجب ہوتی ہے کہ ہر گھوڑے پر ایک دینار دیا جائے البتہ اگر چاہے تو گھوڑے کی قیمت لگا کر اس کا چالیسواں حصہ ادا کرے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب امام ابو حنیفہؒ کی جانب سے یہ ہے کہ ”لیس علی المسلم فی فرسہ“ میں ”فرس“ سے محلوں کے گھوڑے مراد ہیں چنانچہ ایسے گھوڑوں پر زکوٰۃ کے ہم قائل نہیں،

۱۔ عن الزہری ان السائب بن یزید اخبرہ قال: رأیت ابا یقوم الخلیل ویدفع صدقۃ الی عمر بن الخطاب۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۶۰) باب الخلیل السائب فی باب صدقة ام لا؟

وروی ابو عمر بن عبد البر باسناده ان عمر بن الخطاب قال لخیل بن امیة تاخذ من کل العین شاة ولا تاخذ من الخیل شیئا، فخذ من کل فرس دینارا، فضرِب علی انیس دینار دینارا۔ عمدة القاری (ج ۹ ص ۳۷) باب لیس علی المسلم فی فرسہ صدقة:

وقال ابو عمر: الخیر فی صدقة الخلیل عن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ صحیح من حدیث الزہری عن السائب بن یزید، وقال ابن رشد المالکی فی ”القواعد“: قد صح عن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ کان یاخذ الصدقة عن الخلیل۔ (حوالہ بالا) عن جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: فی الخلیل السائب فی کل فرس دینار تؤدیہ۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۲۶، رقم ۵۱) باب زکوٰۃ مال التجارة و سقوطها عن الخلیل والرقیق:

یہ روایت اپنے منفع کے باوجود کچھ دلائل کی روشنی میں قابل استدلال ہے ۱۲ مرتب عنی عنہ ۱۳ اس تجزیر کی تشریح کیلئے دیکھئے ہدایہ جلد اول باب صدقة السوائم، فصل فی الخلیل، نیز دیکھئے عنایہ علی المشقۃ القدیر (ج ۱ ص ۵۰۲) ۱۲ مرتب

۱۳ حضرت علیؓ کی حدیث کا جواب بھی یہی ہے ۱۴

حدیث باب کی اسی قسم کی تفسیر حضرت زید بن ثابتؓ سے بھی منقول ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ کے خلاف کوئی نیا فیصلہ نہیں فرمایا بلکہ واقعہ یہ تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عام طور سے گھوڑے رکوب ہی کے لئے ہوتے تھے اس لئے تناسل کے گھوڑوں کا حکم اس دور میں مشہور نہ ہو سکا، حضرت عمرؓ کے دور میں چونکہ اس کی بہت سی نظیریں پیش آئیں اس لئے انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے حکم کو جو ان سمیت اب تک تھوڑے سے لوگوں کو معلوم تھا اعلان کر کے نافذ فرما دیا۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْعَسَلِ

عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: في العسل في كل عشرة أوقية زق. اس حدیث کی بنا پر امام ابو حنیفہؒ، صاحبینؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ اس

مذہب صاحب ہدایہ فرماتے ہیں "وتأويل ما روياه (ای محمد بن الحسن و ابو یوسف) فرس الغازی و هو المنقول عن زید بن ثابت" ہدایہ جلد اول، فصل فی الخیل۔

اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے صاحب "عناية" فرماتے ہیں :-

"فان هذه الحادثة وقعت في زمن مروان رحمه الله فشاورة السجاعة فروى ابوهريرة رضي الله عنه: ليس

على الرجل في عبده ولا في فرسه صدقة، فقال مروان لزيد بن ثابت: ماتقول يا ابا سعيد؟ فقال ابوهريرة

عجبا من مروان احدثه بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول: "ماتقول يا ابا سعيد" فقال زيد: صدق

رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما اراد به فرس الغازي، فاما ما جسر لطلب نسلها ففيها الصدقة، فقال: كم؟

فقال: "في كل فرس دينار أو عشرة دراهم" عن ابي علي هامش فتح القدير (ج ۱ ص ۵۰۲) فصل فی الخیل۔

حضرت زید بن ثابتؓ کی یہ تفسیر غیر مدرك بالقیاس ہونے کی وجہ سے حدیث مرفوعہ کے درجہ میں ہے۔

اس کے علاوہ حدیث باب "ليس على المسلم في فرسه لاعداه صدقة" میں "عبد" سے مراد بالاتفاق

تعبید خدمت میں، پس جب "عبد" مخسوس بعباد الخدمت ہے تو مناسب یہ ہے کہ "فرس" بھی مخسوس بخیل

الخدمة والركوب ہو۔ کذا قال الشيخ البنوري في "المعارف" (ج ۵ ص ۲۱۶) ۱۲ مرتب عفا الله عنه

۱۲ هو يفتح الهزة وضم الزا والمجته جمع "زق" وهو ظرف من جلد ۱۲ مرتب

بات کے قائل ہیں کہ شہد میں عشر واجب ہے جبکہ شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک شہد پر عشر نہیں ہے۔
حدیث باب کو شافعیہ وغیرہ نے ”صدقة بن عبد اللہ“ کی وجہ سے ضعیف اور ناقابل
استدلال قرار دیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو صدقة بن عبد اللہ ”مشکلم فیہ راوی ہیں چنانچہ جہاں ان کے
تضعیف کی گئی ہے وہیں بعض حضرات نے ان کی توثیق بھی کی ہے، اس کے علاوہ اس حدیث کے
متعدد شواہد بھی موجود ہیں جس کی وجہ سے یہ روایت ”حسن“ کے درجہ میں آجاتی ہے چنانچہ

۱۔ امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے۔ نیز کھواج، زرہیؒ، اوزاعیؒ اور مالکیہ میں سے ابن وہبؒ وغیرہ کا مسلک
بھی یہی ہے۔ معالم السنن للخطابی فی ذیل مختصر سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۲۰۹، باب زکوٰۃ العسل رقم ۱۵۳۵) وحاشیۃ
اللوکب الدری (ج ۱ ص ۲۳۶)۔ نیز امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”والعمل علی ہذا عند اکثر اہل العلم“ واضح ہے کہ
امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عسل میں وجوب عشر جب کہ وہ عشری زمین سے لیا گیا ہو، مزید تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۲۱۸)
۲۔ ابن ابی لیلیٰ، سفیان ثوریؒ اور ابو ثورؒ وغیرہ کا مسلک بھی یہی ہے نیز یہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ سے بھی مروی ہے۔
معالم للخطابی (ج ۲ ص ۲۰۹) ۱۲ مرتب۔

۳۔ صدقة بن عبد اللہ اسمین ابو معاویہؒ او ابو محمد الدمشقی ضعیف من السابعة (طبقة كبار التابعين) مات
سنة ست وستين۔ ”ت“ (ترمذی) ”س“ (نسائی) ”ق“ (سنن ابن ماجہ)۔ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۳۶۶)
حرف الصاد رقم ۸۳ ۱۲ مرتب

۴۔ قال البیهقیؒ: تفرد بہ بهذا صدقة بن عبد اللہ اسمین وهو ضعیف، قد ضعفہ احمد بن حنبل و یحییٰ بن معین وغیرہما۔
قال ابو عیسیٰ الترمذیؒ: سألت محمد بن اسمعیل البخاری عن هذا الحدیث فقال: هو عن نافع عن ابی بنی صلی اللہ علیہ وسلم
مرسل احمد سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۱۲۶) باب ما ورد فی العسل۔

علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۵ ص ۲۱۶) میں تحریر فرماتے ہیں ”صدقة بن عبد اللہ اسمین الدمشقی وہو
ضعیف عند اکثر، غیرانہ وثقة البوحاتم و دحیم و ابو زرعة۔ انظر المیزان“ و ”التہذیب“ و مشلہ یتحمل
خصوصاً اذا كانت له شواہد، و قول البخاری ”لا یصح فی هذا الباب شیء“ لا یلزم منه ان لا یصح بل ان لا یجوز
یکفی الحسن“ و لا یشرط له الصصح (ملخصاً) ۱۲ مرتب

۵۔ چنانچہ علامہ بیہقیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں ”وفیہ کلام کثیر و قد وثقه البوحاتم وغیرہ“ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۱۸) باب زکوٰۃ العسل
۱۲ مرتب
۱۳۔ اس کی تفصیل پچھلے حاشیہ میں بیان کی جا چکی ہے ۱۲ م

ابن ماجہ میں حضرت ابوسیارہ متقی کی روایت ہے فرماتے ہیں ”قلت یا رسول اللہ ! ان لی نخلًا (شہد کی مکھیاں) قال : اذا العشر ۛ نیز ابن ماجہ ہی میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت ہے ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه اخذ من العسل العشر ۛ نیز مصنف عبد الرزاق میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے فرماتے ہیں ”کتب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی اهل الیمن ان یؤخذ من اهل العسل العشر ۛ ان روایات کی اسناد اگرچہ کلام کو خالی نہیں

۱۔ (ص ۱۳۱) باب زکوٰۃ العسل ، وأخرجہ عبدالرزاق فی مصنفہ (ج ۲ ص ۶۳ رقم ۶۹۷۳) باب صدقة العسل ، وابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۳ ص ۱۴۱) فی العسل بل فیہ زکوٰۃ ام لا ؟ ۱۲ مرتب
۲۔ حوالہ بالا ۱۲

۳۔ یہ روایت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جندبہ کی سند سے مروی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ صحیفہ صادقہ کی روایت ہے ۱۲ مرتب
۴۔ (ج ۲ ص ۶۳ رقم ۶۹۷۳) باب صدقة العسل ۱۲

۵۔ چنانچہ ابوسیارہ متقی کی روایت کے بارے میں امام بیہقی فرماتے ہیں ”وہذا صحیح ماری فی وجوب العشر فیہ (افنی العسل) وہو منقطع ، قال ابو عیسیٰ الترمذی : سألت محمد بن اسماعیل البخاری عن ہذا فقال : ہذا حدیث مرسل (المراد بالمرسل ہذا المنقطع لا المرسل الاصطلاحی بالمعنی المعروف — مرتب) وسلمان بن موسى لم یدرک احداً من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم — بیہقی (ج ۲ ص ۱۲۶) باب ما ورد فی العسل —

دوسری روایت ابن ماجہ میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی ہے جو محمد بن یحییٰ حدیثنا نعیم بن حماد حدیثنا ابن المبارک حدیثنا اسامہ بن زید عن عمرو بن شعیب النخعی کی سند سے مروی ہے ، اس کی سند پر کوئی کلام مرتب کی نظر سے نہیں گذرا چنانچہ حافظ زیلعیؒ نے بھی یہ روایت ابن ماجہ ہی کے حوالہ سے ذکر کی ہے اور سند پر کوئی کلام نہیں کیا ، دیکھئے نصب الراية (۲۰ ص ۳۹۰) باب زکوٰۃ الزروع والثمار — بلکہ امام ابوداؤد نے ”عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جندبہ“ ہی کے طریق سے روایت ذکر کی ہے قول : جار ہلال احد بنی متعان الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعشور نخل لہ وكان سألہ ان یحییٰ وادیا یقال لہ سلبۃ فحیی لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

ذلک الوادی فلما ولی عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کتب سفیان بن وہب الی عمر بن الخطاب یسألہ عن ذلک ، فکتب عمرؓ ان اودی الیک ما کان یودی الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من عشور نخلہ فاحم لہ سلبۃ والا فامساکہا ہو فی باب غیث یا کلمہ من یشار ۛ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۲۶) باب زکوٰۃ العسل — علامہ عثمانیؒ
اعلام السنن (ج ۹ ص ۶۷) باب زکوٰۃ العسل ، میں سنن ابی داؤد کی اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں ، فالحدیث

عمر بن عبد العزیز کے بارے میں مروی ہے کہ وہ شہد پر عشر وصول کیا کرتے تھے۔ اس سے بھی وجوب عشر کی احاث کی تائید ہوتی ہے جبکہ شافعیہ اور مالکیہ کے پاس عدم وجوب عشر پر کوئی حدیث موجود نہیں واللہ اعلم۔

۱۔ شہد بر عشر رسول کرنے سے متعلق حضرت عمر بن عبد العزیز کی کوئی صریح روایت مرتب کوہل کی، بلکہ اس کے برخلاف ثابت ہے چنانچہ نافع فرماتے ہیں ”سألتی عمر بن عبد العزیز عن العسل أفیه صدقة؟ فقلت: لیس بارضا عسل ولكن سألت المغيرة بن حکیم عنه فقال: لیس فیہ شئ قال عمر بن عبد العزیز: ہو عدل مامون صدق، مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۶۱ رقم ۶۹۶۶) باب صدقة العسل، نیز دیکھئے (ص ۹۰ رقم ۶۹۶۵) اور دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۳۲ من قال لیس فی العسل زکوة)۔

البتہ علامہ ابن قدامہ نے حضرت عمر بن عبد العزیزؓ کا مسلک ہی لکھا ہے کہ وہ شہد میں اخذ عشر کے قائل تھے، المغنی (ج ۲ ص ۷۱۳) باب زکوة الزروع والثمار، واللہ اعلم ۱۲ مرتب غنی عنہ

۲۔ البتہ مصنف ابن ابی شیبہ میں طاؤس سے مروی ہے ”أن معاذاً لما أتى الیمین أتى العسل وأدقاص الغنم فقال: لم أؤمر فیہ بشئ (ج ۳ ص ۱۳۳ من قال لیس فی العسل زکوة)۔

حافظ ابن حجرؒ القلیب الجبیر (ج ۲ ص ۱۶۷ رقم ۸۲۹) باب زکوة المعشرات، میں اس حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں ”(اخرجه) ابو داؤد فی المراسیل والحمیدی فی مسنده وابن ابی شیبہ والبیهقی من طریق طاؤس عنہ وفیه انقطاع بین طاؤس وسعاز، لكن قال البیهقی هو قوی لان طاؤس كان عارفاً بقضایا معاذ، وعن علی و ابن عمر أنه لا زکوة فیہ، اما علی فرواه یحیی بن آدم فی الخراج وفیه انقطاع وأما ابن عمر فلم ره موقوفاً عنہ وسبأً مرفوعاً عنہ بخلاف ذلك ام ۱۲ مرتب غنی عنہ

۳۔ پھر جو حضرات شہد میں وجوب عشر کے قائل ہیں ان میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی ہر قلیل کثیر مقدار میں عشر واجب ہے، امام احمد اور امام زہری کے نزدیک نصاب عسل دس ”فرق“ ہے (ایک فرق تین صاع کے برابر ہوتا ہے مزید تفصیل کیلئے دیکھئے ”المغنی لابن قدامہ“ (ج ۲ ص ۷۱۳ و ۷۱۵) اور صاحبینؒ سے مروی ہے کہ عسل کا نصاب پانچ ”دس“ ہے (پھر صاحبینؒ کے مسلک میں مزید تفصیل ہے جو عینی (ج ۹ ص ۷۱) میں دیکھی جاسکتی ہے) اس مسئلہ کی تفصیل اور دلائل کیسے دیکھئے ”المغنی“ (ج ۲ ص ۷۱۳ و ۷۱۵) باب زکوة الزروع والثمار،

اور عمدة القاری (ج ۹ ص ۷۱) باب العشر فیما یسقی من مار السمار وبالمار البحاری ۱۲ مرتب غنی عنہ

بَابُ مَا جَاءَ لَا زَكَاةَ عَلَى الْمَالِ مُسْتَفَادٍ حَتَّى يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من استفاد مالا فلا زكاة عليه حتى يحول عليه الحول؛ مال مستفاد اصطلاح شرع میں اس مال کو کہتے ہیں جو نصاب زکوٰۃ کے مکمل ہو جانے کے بعد اثنائے سال میں حاصل ہوا ہو، پھر اس کی اولاد و صورتیں ہیں :-

ایک یہ کہ مال مستفاد مال سابق کی جنس سے نہ ہو مثلاً کسی کے پاس سونا چاندی بقدر نصاب تھا اور سال کے دوران اس کے پاس پانچ اونٹ بھی آگئے اس کے بارے میں اتفاق ہے کہ ایسے مال مستفاد کو مال سابق میں ضم نہیں کیا جائے گا بلکہ دونوں کا سال الگ الگ شمار ہوگا۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ مال مستفاد مال سابق کی جنس سے ہو۔ پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ مال مستفاد مال سابق کی جنس سے ہونے کے ساتھ ساتھ مال سابق کی نمائندگی ہو مثلاً بکریاں پہلے سے موجود تھیں دوران سال ان کے بچے پیدا ہو گئے، یا مال تجارت موجود تھا دوران سال اس پر نفع حاصل ہوا، اس کے بارے میں اتفاق ہے کہ ایسے مال مستفاد کو مال سابق میں ضم کیا جائے گا اور دونوں کا سال ایک شمار ہوگا اور مال مستفاد کی زکوٰۃ بھی مال سابق کے ساتھ ہی ادا کی جائے گی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ مال مستفاد مال سابق کی جنس سے تو ہو لیکن اس کی نمائندگی ہو بلکہ ملک کے کسی سبب جدید کی وجہ سے وہ مال حاصل ہوا ہو مثلاً کسی شخص کے پاس نقد روپیہ موجود تھا اور دو ان سال کو کچھ اور روپیہ ہبہ، وصیت، یا میراث کے ذریعہ حاصل ہو گیا اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور امام اسحاق کے نزدیک اس قسم کے مال مستفاد کو مال سابق میں ضم نہیں کیا جائیگا

۱۔ ان صورتوں کی تمام تر تفصیل کیلئے دیکھئے ”بدائع الصنائع فی ترتیب الشریع“ (ج ۲ ص ۱۳ و ۱۴) کتاب الزکوٰۃ، فصل واما الشرائط التي ترجع الى المال، اور ”المغنی لابن قدامة“ (ج ۲ ص ۶۲۶) باب صدقة الغنم، فصل حکم المستفاد من مال الزكاة اثناء الحول ۱۲ مرتب

۲۔ البتہ امام مالکؒ کی دوسری روایت حنفیہ کے مطابق پُرچنانچہ حافظ زبلیؒ نے اس مسئلہ میں امام مالکؒ کے دو قولوں کا حوالہ دیا ہے، نصب الراية (ج ۲ ص ۳۳۰، کتاب الزکوٰۃ، احادیث المال المستفاد)۔ (باقی ماثیہ بر صفا آئندہ)

بلکہ اس کا سال الگ شمار ہوگا لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس قسم کے مال مستفاد کو بھی مال سابق میں ضم کیا جائے گا اور اس کی زکوٰۃ بھی مال سابق کے ساتھ ادا کی جائے گی۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے ہے ”من استفاد مالا فلا زکوٰۃ فیہ حتی یحول علیہ الحول عند ربہ“

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث دو طرح مروی ہے مرفوعاً بھی اور موقوفاً بھی (کما فی الباب) طریقی مرفوع عبد الرحمن بن زید بن اسلم کے ضعف کی وجہ سے ضعیف ہے اور دوسرا طریقی جو موقوف ہے اگرچہ صحیح سند سے مروی ہے اور قابل استدلال ہے لیکن ہمارے نزدیک پہلی قسم پر محمول ہے یعنی دوران سال اگر کچھ مال حاصل ہو اور وہ مال سابق کی جنس سے نہ ہو ایسی صورت میں حوالانِ حول سے قبل زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، اس کے علاوہ حدیث باب کے عموم پر ائمہ ثلاثہ بھی عامل نہیں کیونکہ مال مستفاد کی دوسری قسم (جو مال سابق کی جنس سے بھی ہو) اور مال سابق کی منار بھی ہو) کو وہ بھی مال سابق کے ساتھ ضم کرنے کے قائل ہیں، تو جس طرح انہوں نے حدیث باب کے عموم سے دوسری قسم کو خاص کیا ہے اسی طرح احناف مال مستفاد کی تیسری قسم کو بھی مستثنیٰ کر کے اس کو پہلی قسم کے ساتھ مخصوص قرار دیتے ہیں کیونکہ اگر اس تیسری قسم کے مال کو مال سابق کے ساتھ ضم نہ کیا جائے اور اس کے حق میں نئے سال کا اعتبار کیا جائے تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ ہر درہم و دینار کا الگ سال شمار ہو اور اگر کسی شخص کو روزانہ کچھ رقم حاصل ہو تو وہ ہر روز کی رقم کا علیحدہ حساب رکھے اور اس میں سخت خرچ ہے۔ و الحجج مدفوعہ شمساً۔

بلکہ قواعد ابن رشد میں امام مالکؒ کا مسلک صراحۃً ”الوجوب فی المال استفاد قبل الحول وان لم یکن الاصل نسباً“ نقل کیا گیا ہے، معارف السنن (ج ۵ ص ۲۲۳) ابن عربی مالکیؒ نے بھی امام مالکؒ کا مسلک حنفیہ کے مطابق نقل کیا ہے۔ عارضۃ الاحوذی (ج ۳ ص ۱۲۵ و ۱۲۶)۔ لیکن علامہ ابن قدامہؒ نے امام مالکؒ کا مسلک میں نقل کیا ہے یعنی مال مستفاد کا تعلق سوئم سے ہو تو حنفیہ کے مطابق اور اگر اس کا تعلق اثمان سے ہو تو شافعیہ و حنابلہ کے مطابق۔ المغنی (ج ۲ ص ۶۲۷) باب صدقۃ العنم، فصل حکم المستفاد من مال الزکوٰۃ اتمار الحول ۱۲ مرتب غنی عنہ

امام عبد الرحمن بن زید بن اسلم العدوی مولانا ضعیف من التامۃ مات سنۃ ثنتين وثمانین (ت (ترمذی، ق (سنن، بن، جب، تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۲۸۰ رقم ۹۳۱) ۱۲ مرتب

امام اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد اِنَّ الدِّینَ نُسْرٌ (بخاری ج ۱ ص ۱۰ کتاب الايمان، باب الدین لیسر کے خلاف ہے) ۱۲ مرتب

بَابُ مَا جَاءَ لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ جَزْيَةٌ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا يصلح قبلتان في أرض واحدة ؛ حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حکم جزیرۂ عرب کے ساتھ مختص ہے لہذا ایسے تمام افراد جن کا قبیلہ مسلمانوں کے قبیلہ سے مختلف ہو ان کو جزیرۂ عرب میں ٹھہرنے کی اجازت نہیں جتنا نچہ حضرت عمرؓ نے یہود کو جزیرۂ عرب سے نکال دیا تھا۔

”لا يصلح قبلتان في أرض واحدة“ کا ایک مطلب ”لا يستقيم دينان في أرض واحدة“ بھی بیاں کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کاردار الحرب میں اسلام لے آئے تو اس کو دارالاسلام کی طرف ہجرت کر لینی چاہئے اور یا یہ مطلب ہے کہ ذمیوں کو دارالاسلام میں اپنے مذہب اور اس کی شان و شوکت کو ظاہر کرنے اور اپنے دین کی تبلیغ و اشاعت کی اجازت نہیں۔ واللہ اعلم و لیس علی المسلمین جزیۃ“ اس بارے میں اختلاف ہے کہ جزیہ تمام غیر مسلموں سے لیا جائے گا یا صرف اہل کتاب سے، امام شافعیؒ کے نزدیک جزیہ صرف اہل کتاب کے ساتھ مخصوص ہے مگر وہ مجوس کو بھی اہل کتاب کے حکم میں شامل قرار دیتے ہیں۔ امام مالکؒ کے نزدیک سولے مرتبہ کے ہر کافر سے جزیہ پر مصالحت ہو سکتی ہے اور امام ابوحنیفہؒ کا مسلک صاحب روح المعانی نے یہ بیان کیا ہے کہ جزیہ اہل کتاب سے تو سب لیا جائے گا لیکن مشرکین میں تخصیص ہے کہ مشرکین عجم اور مجوس سے تو لیا جائے گا مگر مشرکین عرب سے قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ ان کا کفر بہت سخت ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم انہی کے درمیان مبعوث ہوئے اور آپ انہی کی قوم کے ایک فرد تھے، پھر آپ کے مخاطبین اولین بھی یہی مشرکین تھے اور قرآن کریم بھی انہی کی زبان میں اُترا، ان تمام امور کا تقاضا یہی ہے کہ وہ ایمان

۱۔ النکب الدری (ج ۱ ص ۲۳۷) ۱۲ م

۲۔ تفصیل کیلئے دیکھئے صحیح بخاری ج ۱ ص ۴۴۹، باب اخراج الیہود من جزیرۃ العرب، کتاب الجہاد اور اس کی فروع ۱۲ م

۳۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۲۶) بحالہ قوت المغتدی ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۶ جزء ۷ ص ۷۹ سورۃ توبہ آیت ۲۸) ۱۲ م

۵۔ بلکہ جزیرۂ عرب میں اہل ذمہ کو بھی رہنے نہیں دیا جائے گا اور نہ ہی وہاں ان سے جزیہ قبول کیا جائے گا۔

۶۔ سرف رو ہی صورتیں ہیں جنگ یا اسلام، دیکھئے ”نکب“ (ج ۱ ص ۲۳۷) اور ”معارف“ (ج ۵ ص ۲۲۳) ۱۲ مرتب

حلیکن ناسکین اکثر اہل جہنم یوم القیامۃ ۛ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک استعمال زیور پر زکوٰۃ نہیں جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک زیور خواہ استعمال ہی کیوں ہو اس پر زکوٰۃ واجب ہے امام ترمذیؒ نے اس باب میں دو حدیثیں ذکر کی ہیں، یہ دونوں روایات حنفیہ کی دلیل بن سکتی ہیں۔ پہلی روایت حضرت زینب امراۃ عبداللہ کی ہے یعنی ”یا معشر النساء تصدقن ولو من حلینکم الھ“، لیکن اس سے استدلال سرتج نہیں کیونکہ اس میں صدقہٗ نافلہ بھی مراد لیا جاسکتا ہے۔ دوسری روایت ”عمر بن شعیب عن ابیہ عن جده“ کے طریق سے مروی ہے ”ان املئتین اتتا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و فی ایدیمما سواران من ذھب فقال لھما: اتودیان زکاتھ فقالتا: لا! فقال لھما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اتمحبان أن یسورکما اللہ بسوارین من نار؟ قالتا: لا! قال: فادّیا زکوٰتھ“، لیکن اس پر امام ترمذی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ حدیث ابن لہیعہ اور ثنی بن الصباح سے مروی ہے اور یہ دونوں ضعیف میں پھر فرماتے ہیں ”ولا یصح فی هذا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم شیء“؛ لیکن امام ترمذی کا یہ ارشاد ان کے اپنے علم کے مطابق ہو ورنہ اس باب میں متعدد صحیح احادیث موجود ہیں،

۱۔ دروی ذلک عن ابن عمر وجابر و انس و عائشۃ و اسماء رضی اللہ عنھم، و بہ قال القاسم و شعبی، و قتادہ و محمد بن علی و عمرہ و ابو عبیدہ و اسحاق و ابو ثور۔ المغنی (ج ۳ ص ۱۱) باب زکوٰۃ الذھب و الفضة ۱۲ مرتب

۲۔ دروی ذلک عن عمر بن الخطاب و عبداللہ بن مسعود و عبداللہ بن عمر (المغنی ج ۳ ص ۱۱) میں عبداللہ بن عمر کی جگہ عبداللہ بن عمر بن العاص کا نام مذکور ہے اور غالباً یہی راجح ہے اس لئے کہ کچھ حاشیہ میں حضرت ابن عمر کا مسلک ائمہ ثلاثہ کے مطابق ذکر کیا گیا ہے، و عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنھم، و بہ قال سعید بن المسیب و سعید بن جبیر و عطاء و محمد بن سیرین و جابر بن زید و مجاہد و الزہری و سفیان الثوری و طاؤس و میمون بن مہران و الضحاک و طلحہ و الاسود و عمر بن عبدالعزیز و ذراہمدانی و الادزاعی و ابن شبرمہ و اکسن بن جی۔ و قال ابن المنذر و ابن حزم: الزکاة واجبۃ بظاہر الکتاب و السنۃ، و کان الشافعی یفتی فی العراق علی انہا لا تجب الزکاة فیہا و توقف بمصر و قال: ہذا مما استخیر اللہ فیہ، و عن جابر أن کان یری الزکاة فی کثیر المحلی و دن قلیلہا۔ عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۳۳) باب الزکاة علی الاقارب۔ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۳۔ چنانچہ امام ترمذیؒ نے یہ روایت ابن لہیعہ ہی کے طریق سے ذکر کی ہے ۱۲ م
۴۔ ہذا الطريق اخبرہ احمد رضی اللہ عنہ فی مسندہ۔ انظر نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۷۱، فصل فی الذھب احادیث زکوٰۃ المحلی) ۱۲ مرتب

اول تو یہی حدیث جسے امام ترمذیؒ نے ضعیف قرار دیا ہے سنن ابی داؤد میں صحیح سند کے ساتھ آئی ہے "حدثنا ابو کامل وحامد بن مسعدة المعنى ان خالد بن الحارث حدثهم ناحسين عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن امرأة أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعها ابنة لها وفي يدها مِسْكَتَانِ (حلقتان، سواران) غليظتان من ذهب فقال لها: أعطيني زكاة عذا؟ قالت: لا! قال: اليس لك ان يسورك الله بما يوم القيامة سوارين من نار، قال: فخلعتما وألقتما الى النبي صلى الله عليه وسلم وقالت: هما لله وليس لوله" اس کی سند میں نہ ابن لہیعہ ہے اور نہ یثربی بن الصباح، حافظ منذریؒ مختصر سنن ابی داؤد میں فرماتے ہیں "اسنادہ لا مقال فیہ" اور ابن القطانؒ اپنی کتاب (الوهم والایهام) میں فرماتے ہیں: "اسنادہ صحیح" نیز ابو داؤد ہی میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے "قالت: کنت ألبس

لے دونوں روایات کو ایک حدیث یا ایک واقعہ قرار دینا بظاہر مشکل معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ ترمذی کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دو کنگن ان دو عورتوں نے پہن رکھے تھے اور زکوٰۃ کی ادائیگی کے سلسلہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خطا اور عدم اداء زکوٰۃ کی صورت میں عذاب کی وعید دونوں کیلئے تھی جبکہ سنن ابی داؤد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں کنگن بیٹی نے پہن رکھے تھے اور آپ کا خطاب بھی صرف اسی سے تھا۔ اس لئے بظاہر دونوں واقعات علیحدہ علیحدہ معلوم ہوتے ہیں اگرچہ دونوں ہی روایات عمرو بن شعیب کے طریق سے مروی ہیں واللہ اعلم ۱۲ مرتب

لے (ج ۱ ص ۲۱۸) باب الکتر ما ہو؟ وزکوٰۃ اہل، واخرجه النسائي مسنداً ومرسلًا في سننه (ج ۱ ص ۳۳۳، باب زکوٰۃ اہل) والبيهقي في سننه الكبرى (ج ۴ ص ۱۳۰، باب سياق اخبار وردت في زکوٰۃ اہل)، ۱۲ مرتب

لے (قال المنذرى) المسكة محركة واحدة المسك وهو اسورة من ذبل (جلد السلخانة البرية او البحرية تخدم منه السوار والامشاط او قرن، أو عايج ذاب الفيل، ولا يسمى غيرنا به عاجا) فاذا كانت من غير ذلك اضيفت اليه - الترغيب والترهيب (ج ۱ ص ۵۵۶) الترغيب من منح الزكاة وما جاء في زكاة اہل ۱۲ مرتب

لے کما نقل الزيلعي في "نصب الراية" (ج ۲ ص ۳۷۰) فصل في الذهب، احاديث زکوٰۃ اہل - ولكن ما وجدناه في نفايح من "المختصر" والمكتبة الاثرية - سانكله بل باكستان) مع انه قد ذكرنا الحديث في "مختصر" (ج ۲ ص ۱۷۵، باب الکتر ما ہو؟)

۵۵ زيلعي (ج ۲ ص ۳۷۰) ۱۲ م

لے (ج ۱ ص ۲۱۸) باب الکتر ما ہو وزکوٰۃ اہل ۱۲ مرتب

أَوْضَاحًا مِنْ ذَهَبٍ، فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَكُنْ هُوَ؟ فَقَالَ: مَا بَلَغَ أَنْ تُؤَدِيَ زَكَاتَهُ فَتُكَيِّفَ فُلَيْسَ بِكَتَرٍ“ امام ابو داؤد نے اس پر سکوت کیا ہے جو ان کے نزدیک حدیث کے ”صحیح“ یا کم از کم ”حسن“ ہونے کی دلیل ہے۔

تیسری روایت حضرت عائشہؓ کی ہے اور یہ بھی ابو داؤد ہی میں مروی ہے ”عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَدَّادِ بْنِ الْهَادِ أَنَّهُ قَالَ دَخَلْنَا عَلَى عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ: دَخَلَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَأَى فِي يَدَيَّ فِتْحَاتٍ مِنْ وَرَقٍ فَقَالَ: مَا هَذَا يَا عَائِشَةُ؟ فَقُلْتُ: صَنَعْتُهُنَّ أَتَزِينُ لَكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ! قَالَ: أَتُؤَدِينَ زَكَاتَهُنَّ؟ قُلْتُ: لَا! أَوْ مَا شَاءَ اللَّهُ، قَالَ: هُوَ حَسْبُكَ مِنَ النَّارِ“ یہ تینوں روایات مسلک حنفیہ پر صراحت و دلالت کرنے کے ساتھ قوی اور نہایت صحیح ہیں۔ لہذا امام ترمذی کا یہ فرمانا کہ اس باب میں کوئی حدیث صحیح نہیں ان کا تسامح ہے۔ دوسری طرف کوئی ایسی روایت موجود نہیں جو زیورات کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ کرنے پر صراحت و دلالت کرتی ہو۔ لہذا اس باب میں حنفیہ کا مسلک نہایت قوی اور مضبوط ہے۔ وبالله التوفیق۔

۱۔ اَوْضَاحٌ: جمع ”وضوح“، نوع من الحلی من الفضة يتجمل في القوائم الذي يقال له في الازدية: ”پازیب“ والمراد في الحديث الحلی من الذهب لأنه نسب إليه ۱۲ مرتب

۲۔ اس روایت کی مکمل تحقیق کیلئے دیکھئے ”نصب الراية“ (ج ۲ ص ۳۷۱ و ۳۷۲) احادیث زکوٰۃ الحلی ۱۲

۳۔ (ج ۱ ص ۲۱۸) باب الکتر ما ہو زکوٰۃ الحلی ۱۲

۴۔ الفتحات: بالفتح المعجمة جمع ”فتحة“ وہی حلقة (حیلا) لافق (نگینہ) لہا تجعلها المرأة فی اصابع رجليها وربما صنعتها فی یدها۔ وقال بعضهم: ہی قوائم کبار کان النساء یختمن بها۔ الترغیب والترہیب (ج ۱ ص ۵۵۶) الترہیب من منع الزکوٰۃ وما جاز فی زکوٰۃ الحلی ۱۲ مرتب

۵۔ واخرجہ الحاکم فی ”المستدرک“ (ج ۱ ص ۳۸۹) وقال: صحیح علی شرط الشیخین ولم یخرجاه، والدارقطنی فی سننہ (ج ۲ ص ۱۰۶) رقم ۱۰۶ (باب زکوٰۃ الحلی) وراجع للتحقیق ”نصب الراية“ (ج ۲ ص ۳۷۱) ۱۲ مرتب

۶۔ وجوب زکوٰۃ فی الحلی کے بارے میں مزید احادیث نبویہ نیز صحابہ کرام و تابعین عظام کے آثار اور ان تمام کی تحقیق کیلئے دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۳۷۲ تا ۳۷۴) احادیث زکوٰۃ الحلی ۱۲ مرتب

۷۔ جبکہ ائمہ ثلاثہ کے مسلک کو ثابت کرنے کیلئے استثنائات کی بات بھی ضروری ہے اس لئے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْخَضِرَاءِ

عن معاذٍ أَنَّهُ كَتَبَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْأَلُهُ عَنِ الْخَضِرَاءِ وَاتَّوَحَّاهُ فَقَالَ: لَيْسَ فِيهَا شَيْءٌ؛ اس حدیث سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ اور صاحبینؒ پر کہتے ہیں کہ ترکاری وغیرہ پر عشر واجب نہیں، ان کے نزدیک عشر صرف ان چیزوں پر جو بڑھنے والی ہوں۔ ان کے برخلاف امام ابو حنیفہؒ ترکاریوں پر وجوب عشر کے قائل ہیں (لیکن امام صاحبؒ کے نزدیک یہ وجوب عشر دیا نہ ہے فیما بینہ و بین اللہ اور عامل کی جانب سے اس کی ادائیگی کا مطالبہ نہیں ہوگا۔ مرتب)

امام صاحبؒ کا استدلال ارشاد باری تعالیٰ "وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ" کے اطلاق سے ہے جس میں ترکاریاں بھی شامل ہیں، نیز اگلے باب (باب ماجاء فی الصدقة فیما یستقی بالأنهار وغیرھا) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت بھی ان کا مستدل ہے یعنی

”لَیْسَ فِیْمَادُونَ خَمْسَةُ أَوْاقٍ مِنْ أَوْاقٍ صَدَقَةٍ“ (اخرجه البخاری فی صحیحہ ج ۱ ص ۱۹۶) باب لیس فیما دون خمسة ذود صدقة۔ و مسلم فی صحیحہ ج ۱ ص ۳۱۵، کتاب الزکوة۔ و آخرون) اپنے عموم کے ساتھ زیورات کے اندر بھی زکوٰۃ کے وجوب پر دال ہے بشرطیکہ وہ زیورات نصاب کی مقدار کو پہنچ گئے ہوں اور اس عموم سے زیورات کو خاص کرنے کیلئے لامحالہ دلیل کی ضرورت ہوگی اور ایسی کوئی صحیح صریح دلیل ائمہ ثلاثہ کے پاس موجود نہیں البتہ علامہ ابن الجوزیؒ نے ”التحقیق“ میں عافیہ بن ایوب عن لیث بن سعد عن ابی الزبیر کے طریق سے حضرت جابرؓ کی حدیث مرفوعہ ذکر کی ہے یعنی ”لَیْسَ فِی الْحَلٰی زَكَاةٌ“ لیکن یہ روایت ضعیف ہے تحقیق کیلئے دیکھئے نسبۃ (ج ۲ ص ۳۷۴) نیز آثار صحابہ کیلئے دیکھئے (ص ۳۷۵) نیز دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۱۳۸) باب من قال لا زکوة فی الحلی ۱۲ مرتب عفی عنہ

حاشیہ صفحہ ۴۵۶

۱۔ خضر اوات صحیح خضراء، سبزی ترکاری ۱۲ م

۲۔ اور نہ بڑھنے والی چیزوں میں بھی زکوٰۃ کا وجوب مطلقاً نہیں ہے بلکہ ان کا نصاب مقرر ہے۔ اور نصاب کی تفصیل

باب ماجاء فی صدقة الزرع والثمار المحبوب میں گزر چکی ہے ۱۲ مرتب

۳۔ سورۃ انعام، پارہ ۵، آیت ۱۳۱: اور اس میں جو حق (شرع سے) واجب ہے، وہ اس کے کاٹنے کے دن (مسکینوں کو) دیا کروا

”فیما سقت السماء والعیون العشر و فیما سقی بالنضح (حوض) نصف العشر“ نیز بخاری میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فیما سقت السماء والعیون او کان عشر یا العشر و ما سقی بالنضح نصف العشر“ ان دونوں روایات میں کلمہ ”ما“ عام ہے جو ہر قسم کی پیداوار کو شامل ہے، اور ”عشری“ سے مراد وہ درخت ہیں جو کسی نہر وغیرہ کے کنارے یا ان کے قریب ہوتے ہیں اور زمین سے خود بخود پانی جوس لیتے ہیں اور انہیں سیراب کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، یہ لفظ ”عائور“ سے نکلا ہے جس کے معنی ”کاریز“ کے ہیں۔ نیز امام عبدالرزاق نے حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ سے نقل کیا ہے ”کتب عمر بن عبدالعزیز ان یؤخذ مما انبتت الارض من قلیل او کثیر العشر“ اس کے علاوہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ابراہیم نخعیؓ سے مروی ہے ”فی کل شیء اخرجت الارض زکوۃ حتی فی عشر و سبجات بقل و ستجة بقل“

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا ایک جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہ حسن بن عمارہ کی وجہ سے ضعیف ہے، لیکن یہ جواب حنفیہ کے اصول پر درست نہیں کیونکہ حسن بن عمارہ اکثر حنفیہ کے نزدیک مقبول ہیں کما میں فی مبحث القراءة خلف الامامؒ۔ لہذا صحیح بات یہ ہے کہ حدیث میں مطلق وجوب عشر کی نفی مقصود نہیں بلکہ اس میں حکومت کو عشر وصول کرنے کا بار بار ہے کہ خضر اذات وغیرہ

۱ (ج ۱ ص ۲۰۱) باب العشر فیما سقی من مار اسمار و المار البخاری ۱۲ م

۲ بالمہملۃ و المشلشۃ المستوحقین و کسر الراء و شدۃ التحتۃ و ہو ما یشر ب جردۃ من غیر سقی قالہ الخطابیؒ قیل: ما سیل الیہ مار المطر و قیل ما سقی بالعائور، و العائور شبہ نہر یجری فی الارض لیسقی بہ البقول و النخل و الزرع کذا فی حاشیۃ شیخ احمد علی السہارنفوی علی صحیح البخاری (ج ۱ ص ۲۰۱، باب العشر فیما سقی من مار اسمار الخ) باحالیۃ ”العلینی“ و ”اللغات“ ۱۳ مرتب

۳ مزید تحقیق کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۳۴ و ۲۳۵) باب ما جار فی الصدقۃ فیما سقی بالانبار وغیرہ ۱۲ م

۴ مصنف عبدالرزاق (ج ۴ ص ۱۲۱ رقم ۷۹۶) باب الخضر، نیز دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۳۹) فی کل شیء اخرجت الارض زکاۃ ۱۴ مرتب

۵ (ج ۳ ص ۱۳۹) فی کل شیء اخرجت الارض زکاۃ ۱۴ م

۶ دیکھئے احناف کی مستدل احادیث ”حضرت جابرؓ کی حدیث“ ۱۲ م

کی زکوٰۃ وصول کرنے کا اختیار مصدق کو نہیں دیا جائے گا اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ آپ نے یہ ارشاد حضرت معاذؓ کے جواب میں فرمایا تھا (کما هو مصرح فی حدیث الباب) جوین کے عالم تھے۔ واللہ سبحانہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ مَالِ الْيَتِيمِ

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خطب الناس فقال : ألا من ولی یتیم؟ مال فلیتج فیہ ولا یترکہ حتی تأکلہ الصدقة ؟ اس حدیث کی بنا پر ائمہ ثلاثہ اس بات کے قائل ہیں کہ نابالغ کے مال میں بھی زکوٰۃ واجب ہے۔ ان حضرات کا استدلال حضرت عائشہؓ کے اثر سے بھی ہے عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه انه قال كانت عائشة

عہ المراد من الیتیم یتیم البیت المصبی الذی لم یبلغ الحلم وان لم یمیت البواہ ، کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۳۶) ۱۲ مرتب
عہ اس بارے میں ان کا استدلال حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت عائشہؓ کے آثار سے بھی ہے ، تفصیل
کھیلے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۳۶ تا ۲۳۹) ونصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۳۲ و ۳۳۳) ۱۲ مرتب
عہ مؤطا امام مالکؒ (ص ۲۸۲) زکوٰۃ اموال الیتامی والتجارة لهم نیہا۔

ان حضرات کا استدلال حضرت عمرؓ کے اثر سے بھی ہے ”عن سعید بن المسیب ان عمر بن الخطابؓ قال :
اتقوا باموال الیتامی لا تأکلہا الصدقة“ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۰) باب وجوب الزکاۃ فی مال المصبی والیتیم رقم ۴
امام بیہقیؒ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”هذا اسناد صحیح و لد شواہد عن عمرؓ۔ لیکن صاحب
”جوہر نفی“ علامہ ابن الترمذیؒ فرماتے ہیں ”قلت : کیف یكون صحیحاً ومن شرط الصحة الاتصال وسعيد ولد شذات سنين مبين
من خلافة عمرؓ ذكره مالكؒ وانكر سماعه منه ، وقال ابن معين : رآه وكان صغيراً ولم يثبت سماع منه ، واسند
البيهقي في كتاب المدخل عن مالك انه سئل هل ادرك ابن المسيب عمرؓ ، قال : لا ولكنه ولد في زمانه ، فلما كبر اكب على المسئلة
عن شأنه حتى كأنه رآه ، ولهذا لم يخرج الشيخان لابن المسيب عن عمر شيئاً۔ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۱۰۷) باب
من تجب علیہ الصدقة۔۔۔ ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کے اثر سے بھی ہے ”أنه كان يزكّي مال الیتیم“
نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۳۳) احادیث زکوٰۃ مال الیتیم او الصغیر۔۔۔ نیز مصنف عبد الرزاقؒ میں حضرت جابر
بن عبد اللہؓ کا اثر ہے ابو الزبیرؒ فرماتے ہیں ”أنه سمع جابر بن عبد اللہ يقول فيمن طلي مال الیتیم قال جابر : يعطى زکوٰۃ“
۔ (ج ۳ ص ۶۶ رقم ۶۹) باب صدقة مال الیتیم والالتماس فیہ واعطاء زکوٰۃ۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

قلینى أنا وأخاى یتیمین فی حجرها وكانت تخرج من أموالنا الزکوة ۛ

جبکہ امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور عبداللہ بن المبارکؒ کے نزدیک میری کے مال پر زکوٰۃ نہیں، ان حضرات کا استدلال نسائیؒ اور ابوداؤدؒ وغیرہ کی معروف روایت سے ہے ”رفع القلم عن ثلاث“ عن الناسخ حتى يتيقظ وعن الصغير حتى يكبر وعن المجنون حتى يعقل أو يفيق“ (اللفظ للنسائی) اس میں نابالغ کو صراحتہً غیر مکلف قرار دیا گیا ہے لہذا اس پر نماز وغیرہ دوسرے واجبات کی طرح زکوٰۃ بھی واجب نہ ہوگی اس کے علاوہ امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا یہ قول نقل کیا ہے ”لیس فی مال الیتیم زکوٰۃ“ اس روایت میں اگرچہ لیث بن ابی سلیم آئے ہیں جو بعض حضرات کے نزدیک ضعیف ہیں لیکن ان کے بارے میں صحیح یہ ہے کہ وہ رواۃ حسان میں سے ہیں چنانچہ

۱۔ (ج ۲ ص ۱۰۳) کتاب الطلاق، باب من لا یقع طلاقہ من الازواج۔ عن عائشہ مرفوعاً ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۲ ص ۶۰۴) کتاب الحدود، باب فی المجنون لیسرق أو یسب سراً۔ عن عائشہ مرفوعاً وعن علی موقوفاً ۱۲ مرتب

۳۔ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۷۹۴) کتاب الطلاق، باب الطلاق فی الاغلاق والکمر والسكران والمجنون الخ، عن علی موقوفاً

۴۔ (ج ۲ ص ۱۰۰۶) کتاب الحارمین من اہل الکفر والردة، باب لا یرحم المجنون والمجنونة، عن علی موقوفاً۔ جامع ترمذی

۵۔ (ج ۱ ص ۲۰۵) ابواب الحدود، باب ما جار فین لا یجب علیہ الحد، عن علی مرفوعاً۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۷)

ابواب الطلاق، باب طلاق المعتوق والصغير والنائم۔ عن عائشہ وعلی مرفوعاً ۱۲ مرتب عفی عنہ

۶۔ واثر ابن مسعودؓ اخرجہ ابو عبیدہ فی کتاب الاموال (ص ۲۵۲)، كما نقل فی ”بغیۃ الملتقى“ علی ذیل ”الزیلعی“

۷۔ (ج ۲ ص ۳۲۴) ذیل ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۳ ص ۱۵۰)، من قال لیس فی مال الیتیم زکوٰۃ حتی یبلغ) والبیہقی

فی سننہ (ج ۴ ص ۱۰۸)، باب من تجب علیہ الصدقة) کلہم من طریق لیث بن ابی سلیم عن مجاہد عن ابن مسعودؓ ۱۲ مرتب

۸۔ چنانچہ امام بیہقیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں ”وقد ضعفہ اہل العلم بالحديث“ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۱۱۱)

باب من تجب علیہ الصدقة)

اور حافظ ابن حجرؒ ان کا اس طرح تذکرہ کرتے ہیں ”الیث بن ابی سلیم بن زہیم بالزار والنون مصغراً، وام

امیہ امین، وقیل غیر ذلک، صدوق، اختلط اخیراً ولم یمیز حدیثہ فترک۔ من السادسة، مات سنة ثمان و

ایعین (برمز) خت (۱) اخرج احادیثہ البخاری فی مصنفہ معلقاً) م (مسلم) ع (اصحاب السنن الاربعہ فی

سننہم) تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۱۳۸، حرف اللام رقم ۷) ۱۲ مرتب

”عن ابيه عن جدّه“ دون سائر اسانید، فان الشیخین قد اخرج له من غیر
هذه الطريق روایات“

عمرو بن شعیب کی جو روایت ”عن ابيه عن جدّه“ کے طریق سے مروی ہو اس پر طویل کلام ہے
جس کا خلاصہ یہ ہے کہ محدثین کی ایک جماعت ایسی سند سے مروی روایت کو قابل استدلال نہیں
سمجھتی۔ ان حضرات محدثین کا کہنا یہ ہے کہ شعیب کا سماع اپنے دادا حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص
سے نہیں ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں چنانچہ امام دارقطنی اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں: و
قد روی عبید اللہ بن عمر العمری وهو من الاثمة العدل عن عمرو بن شعیب عن
امیه قال كنت جالساً عند عبد اللہ بن عمرو فجاء رجل فاستفتاه فی مسألة،
فقال یا شعیب! امض معہ الی ابن عباس: فقد صح بہذا سماع شعیب من
جدّه عبد اللہ وقد اثبت سماعہ منہ احمد بن حنبل وغیرہ۔ نیز مستدرک حاکم
کی ایک روایت سے بھی شعیب کا سماع عبداللہ بن عمرو سے ثابت ہوتا ہے ”عن عمرو شعیب عن
أبيه ان رجلاً أتى عبد اللہ بن عمرو ویأله عن محرم الخ“ امام حاکم اس روایت کو

۱۔ دیکھئے نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۳۱ و ۳۳۲) احادیث زکوٰۃ مال الیتیم۔ اور معارف السنن (ج ۵ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) ۲۔
۳۔ قال ابن حبان: لا يجوز الاحتجاج بحديثي بما رواه عمرو بن شعیب عن أبيه عن جدّه لان هذا الاسناد لا يخلو من ارسال
او انقطاع وكلاهما لا يقوم به حجة فان عمرو بن شعیب بن محمد بن عبد اللہ بن عمرو بن العاص فاذا روی عن ابيه عن جدّه
فأراد (ای ان اراد) بجدّه محمداً فمحمداً لا محبة له وإن اراد عبد اللہ بن شعیب لم يلق عبد اللہ۔ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۳۱) ۴۔
۵۔ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۳۱ و ۳۳۲) ۱۲ م

۶۔ غالباً یہ علامہ زیلعی کا کلام ہے ۱۲ م

۷۔ وقال دارقطنی: جدّه (ای جد عمرو بن شعیب) الادنی محمد ولم یدرک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وجده الأعلى عمرو
بن العاص ولم یدرک شعیب وجده الأوسط عبد اللہ قد أدركه فاذا لم یسم جدّه احتمل ان یكون محمداً واحتمل ان یكون عمراً
فیکون فی الحالین مرسلًا، واحتمل ان یكون عبد اللہ الذی أدركه فلا یصح الحديث ولا یسلم من الارسال إلا ان یقول
فیه عن جدّه عبد اللہ بن عمرو۔ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۳۲) ۱۲ مرتب

۸۔ (ج ۲ ص ۶۵، کتاب البیوع) ہذا نقل فی المعارف (ج ۵ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) ۱۲ م

نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”ہذا حدیث انما رواہ حراظ وھو کاذب بالیہ فی صحۃ
سماع شعیب ابن محمد عن جلد عبد اللہ بن عمرؓ اھ“

یہی وجہ ہے کہ ”عمرو بن شعیب النخعی“ کی سند سے مروی روایات کو اکثر محدثین نے صحیح اور قابل اتنا
قرار دیا ہے جتنا نچہ حافظ عبد الغنی مصری اپنی سند سے امام بخاریؒ کے بارے میں نقل کرتے ہیں، ”أنه
سئل أيجتزأ به فقال: رأيت أحمد بن حنبل وعلي بن المديني والحميدي و
اسحاق بن راهويه يجتجون به“ عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ”ما تركه أحد
من المسلمين“ اس کے بعد امام بخاریؒ نے فرمایا: ”من الناس بعدهم“ — نیز حسن
ابن سفیان، اسحاق بن راہویہ سے نقل کرتے ہیں ”قال: عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده
كأيوب عن نافع عن ابن عمر“ وهذا التشبيه في نهاية الجلالة من مثل
اسحاق رحمه الله

بہر حال جمہور محدثین کے نزدیک ایسی تمام روایات صحیح اور مقبول ہیں اگرچہ بعض حضرات نے ان
کی روایات کو ”وجادۃ“ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ شعیب کا سماع اپنے دادا عبد اللہ سے ثابت نہیں
بلکہ ان کے پاس اپنے دادا کا صحیفہ سادقہ موجود تھا اور وہ اس سے روایات بیان کرتے تھے۔
بہر حال جو بھی صورت ہو یہ روایات مقبول ہیں جتنا نچہ صحیفہ سادقہ کی روایات بھی مشترک تہ احدث
میں مروی ہیں۔ واللہ اعلم۔
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْعَجَمَاءَ جَرَّحَهُمْ جِدًّا فِي الرِّكَازِ الْخَمْسِ

العجماء جرّحها جبارٌ“ ”عجماء“ کے معنی حیوان کے میں اور ”جبار“

۱۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۳۸) ۱۲ مرتب

۲۔ حوالہ بالا ۱۲

۳۔ تفصیل کیلئے دیکھئے ”کتابت حدیث غبرر مسائل و عہد صحابہ میں“ ص ۶۹ تا ۷۷ ۱۲

۴۔ العجماء البھیمة وسمیت العجماء لانہا لا تکلم ۱۲

۵۔ الجرح: الظاہر انہ بالفتح مصدر وبالفهم اسم للمصدر ۱۲

۶۔ جبار لفہم الجیم وتخفیف الباء الموحدة آخره راء، یعنی لیس فیہ ضمان۔ المعارف (ج ۵ ص ۲۳۹) ۱۲

کے معنی ”ہر“۔ اور مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی حیوان کسی کو زخمی کر دے تو یہ زخم ہر ہے اور اس کی دیت کسی پر واجب نہ ہوتی لیکن یہ حکم اس وقت ہے جبکہ حیوان کے ساتھ کوئی سائق نہ ہو، اور اگر کوئی سائق یا قائد ساتھ ہو تو مختلف حالات میں وہ ضامن ہوتا ہے جس کی تفصیل کتب فقہ میں موجود ہے۔ اور موثر کا ذرا نیور ہر صورت میں ضامن ہوتا ہے۔ چاہے موثر نے پیچھے سے نقصان پہنچایا ہو یا سامنے سے۔ تفصیل کملہ حاکم میں دیکھ لی جائے۔

پھر امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ حیوان کا لگا یا ہوا زخم اس وقت ہر ہوگا جب اس نے دن کے وقت کسی کو زخمی کیا ہو اور اگر رات کے وقت زخمی کیا تو اس کا ضامن مالک پر آئے گا خواہ مالک جانور کے ساتھ نہ ہو کیونکہ رات کے وقت مالک کا فرض ہے کہ وہ جانور کو باندھ کر رکھے۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک دن اور رات کے حکم میں کوئی تفریق نہیں، چنانچہ حدیث باب کا عموم حنفیہ کی تائید کرتا ہے۔

۱۔ و مذہب مالک کا الشافعیۃ۔ کما نقل فی المعارف (ج ۵ ص ۲۴۰) ۱۲ م

۲۔ یہ تفصیل امام شافعیؒ نے ایک حدیث مرفوعہ سے اخذ کی ہے ”عن ابن شہاب عن حزام بن سعید (لعنہ حرام بن سعد أو حرام بن ساعقة۔ کما فی التقریب ج ۱ ص ۱۵۷ رقم ۱۹) بن محمّۃ أن ناقة للبرار بن عازب دخلت حظا رجل فأفسدت فيه فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن على أهل الحواط حفظها بالنهار وأن ما أفسدت المواشي بالليل ضامن على أهلها“ مؤطا امام مالک (ص ۶۴۴) کتاب الأقفیۃ، باب القفاری فی الفواری والحریۃ۔

سنن أبی داؤد میں یہ روایت اس طرح مروی ہے ”عن حرام بن محمّۃ الانصاری عن البرار بن عازب۔ قال كانت لنا ناقة فزارية فدخلت حظا فأفسدت فيه فكم رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها فقضى أن حفظ الحواط بالنها علی أهلها وأن حفظ الماشية بالليل علی أهلها، وأن علی أهل الماشية ما أصابت ماشيتهم بالليل (ج ۲ ص ۵۰۲) و ۵۰۳۔ آخر حدیث فی کتاب البیوع، باب المواشی تفسد زرع قوم، نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۶۸)، ابواب الاحکام، باب الحكم فیما افسدت المواشی)۔

۳۔ و اجاب عنه الحنفیۃ بأن حرام بن محمّۃ مجهول ولم یسمع من البرار۔ کما فی المعارف (ج ۵ ص ۲۴۰) نقلًا عن فتح الباری (ج ۱۲ ص ۲۲۸)۔ (لیکن یہ جواب مخدوش ہے اس لئے کہ یہ روایت دوسری کتب حدیث کے علاوہ مؤطا امام مالک میں بھی مروی ہے۔ کما مر ۱۲ مرتب

۴۔ وقد ذکر شیخ الانور روایۃ للحنفیۃ عن ”الحادی القندی مثل قول الشافعی۔ ولعل الحكم منوط بالعرف فلوجرت العلة بإرسال المواشي ليلاً وجبها نهاراً انعكس الحكم۔ کما فی فتح الباری (ج ۱۲ ص ۲۲۹) دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۴۰) ۱۲

والمعدن جبار“ حقیقہ کے نزدیک اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کان میں گر کر ہلاک ہو جائے یا اس کو کوئی زخم آجائے تو اس کا خون ہرے اور صاحب معدن پر کوئی ضمان نہیں۔

لیکن امام شافعیؒ اس جملہ کا مطلب یہ بیان فرماتے ہیں کہ معدن پر کوئی زکوٰۃ یعنی خمس وغیرہ نہیں ہے، **و سیاتی تفصیل۔**

والبترجبار“ یعنی اگر کوئی شخص کنویں میں گر کر ہلاک یا زخمی ہو جائے تو وہ ہرے بشرطیکہ یہ کنواں کسی نے اپنی مملوک زمین میں کھودا ہو (یا دوسرے کی زمین میں مالک کی اجازت سے کھودا ہو یا صحرا وغیرہ میں راستہ سے ہٹ کر ایسی زمین میں کھودا ہو جو کسی کی مملوک نہ ہو۔ مرتب)

وفی الرکاز الخمس“ رکاز لغتاً مرکوز کے معنی میں ہے اور ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو زمین میں گاڑی یا دفن کی گئی ہو۔ اس میں مدفون خزانہ باتفاق داخل ہے چنانچہ اگر کسی شخص کو کہیں مدفون خزانہ ملا تھ آجائے تو بالاتفاق اس کا خمس بیت المال کو دینا واجب ہے کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ مدفون خزانہ مسلمانوں سے پہلے کافروں کی ملکیت رہا ہوگا۔ لہذا وہ مال غنیمت کا ایک جز ہے جس پر خمس واجب ہوتا ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ ”رکاز“ کے لفظ میں معدن بھی شامل ہے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک شامل ہے لہذا ”وفی الرکاز الخمس“ کے جملہ سے جہاں دفینۂ جاہلیت میں خمس کا ثبوت ہوگا وہیں اس سے معدن پر بھی خمس کا واجب ہونا ثابت ہوگا۔

لیکن شافعیہؒ کہتے ہیں کہ رکاز میں معدن شامل نہیں لہذا اس پر کوئی زکوٰۃ نہیں اور وہ حدیث باب کے گزشتہ جملہ ”المعدن جبار“ کے یہی معنی بیان کرتے ہیں کہ معدن پر کچھ واجب نہیں۔

۱۔ مثلاً برجل استابر حافر الاستخراج المعدن فانہار علیہ فمات فدمہ ہر لاضمان علیہ من القود والدیۃ۔ المعارف (ج ۵ ص ۲۴۱) ۱۲ مرتب

۲۔ معدن اسے کہتے ہیں جو مخلوق فی الارض ہو۔ اس سے متعلق تفصیل کیلئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۱۰۳) باب فی الرکاز الخمس ۱۲ مرتب

۳۔ یہ لفظ رکز یزکز باب ”نصر“ سے ماخوذ ہے اس کے معنی میں غرز فی الارض و نصب فیہا ۱۲ م

۴۔ ہذا حینما یوجد فی الکفر سمة الکفر لکن ان وجد فیہ علامۃ الاسلام فہو فی حکم اللقطة ۱۲ مرتب

اس معاملہ میں حنفیہ کا مسلک لغت، روایت اور رائے ہر اعتبار سے رائج ہے۔
 لغت اس لئے کہ علامہ ابن منظور افترقی نے لسان العرب میں ابن اعرابی کے حوالہ سے لکھا ہے
 کہ لفظ ”رکاز“ کا اطلاق مدفون خزانہ کے علاوہ معدن پر بھی ہوتا ہے اور علامہ ابن الاثیر جزیری بھی
 اسی کے قائل ہیں، نیز امام ابو عبید قاسم بن سلام جو بڑے یاسے کے محدث بھی ہیں اور امام
 لغت بھی، انہوں نے بھی یہی قول اختیار کیا ہے اور اپنی ”کتاب الاموال“ میں اسی قول کو ترجیح دی ہے
 کہ معدن پر غمّس واجب ہے۔

اور روایت اس لئے رائج ہے کہ اول تو حدیث باب میں ”وفی الركاز الخمس“ کا جملہ
 مسلک حنفیہ کی تائید کر رہا ہے، دوسرے امام ابو عبید نے کتاب الاموال میں ایک روایت نقل
 کی ہے ”عن عبد الله بن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن المال يوجد
 في الخرب العادي فقال فيه وفي الركاز الخمس“ اس حدیث میں رکاز سے مراد سوائے
 معدن کے اور کچھ نہیں ہو سکتا، کیونکہ مدفون خزانہ کا ذکر ”فيه“ میں آچکا ہے اور رکاز کا اس
 عطف کیا گیا ہے اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے، ثابت ہوا کہ ”وفی الركاز الخمس“
 میں رکاز سے مراد دھنہ نہیں بلکہ معدن ہے نیز علامہ عینی نے امام ابو یوسفؒ کے حوالے سے حضرت

۱۔ ”مسئلة الركاز“ ہذا، وان مسئلة احرّض فيها البخاري على ابي حنيفة وذكره بلفظ ”وقال بعض الناس“ قال
 الحافظ في الفتح (ج ۳ ص ۲۸۸، باب في الركاز الخمس) : قال، بن التين : المراد ببعض الناس ابو حنيفة قلت :
 وهذا اول موضع ذكره فيه البخاري بهذه الصيغة ويحتمل ان يريد به ابا حنيفة وغيره من الكوفيين ممن قال بذلك
 وراجع لمزيد التفصيل المعارف للسنوري (ج ۵ ص ۲۳۱ وما بعد) والعمدة للعيني (ج ۹ ص ۱۰۰) ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۷ ص ۲۲۳) كما نقل في ”المعارف“ (ج ۵ ص ۲۴۵) ۱۲ م
 ۳۔ چنانچہ فرماتے ہیں ”المعدن والركاز واحد۔ كذا في العيني (ج ۹ ص ۱۰۰) باب في الركاز الخمس ۱۲ م
 ۴۔ ورواه (ابو عبيد) في كتاب الاموال عن علي والزهری (ص ۳۳۰ و ۳۳۱) كذا في ”المعارف“ (ج ۵ ص ۲۴۵) ۱۲ م
 مزيد تفصيل كسيلة ويحيى عمدة القاري (ج ۹ ص ۱۰۰) باب في الركاز الخمس ۱۲ مرتب
 ۵۔ (ص ۳۴۰) كما نقل في المعارف (ج ۵ ص ۲۴۶) ۱۲ م

۶۔ خود امام ابو عبید مذکورہ بالا حدیث کو اپنی کتاب میں ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”فقد بين لنا الآن ان الركاز سوى
 المال المدفون لقوله ”فيه“ وفي الركاز الخمس“ ففعل الركاز غير المال فعلم بهذا انه المعدن۔ معارف السنن (ج ۵ ص ۲۴۶) ۱۲ م

ابو ہریرہؓ کی روایت نقل کی ہے "قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في
الركاز الخمس قيل : وما الركاز يا رسول الله ؟ قال : الذهب الذي خذته
الله تعالى في الارض يوم خلقت ؛ یہی روایت بیہقیؒ نے "المعرفة" میں ان الفاظ کے
ساتھ ذکر کی ہے "الركاز الذي يثبت بالارض ؛ البتہ حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت
امام بیہقیؒ نے عبد اللہ بن سعید قبریؒ کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے۔ لیکن مختلف آثار سے حضرت
ابو ہریرہؓ کی روایت کو قوت حاصل ہو جاتی ہے۔

نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کو مین کا گورنر بناتے وقت جو
صحیفہ لکھ کر دیا، اس میں الفاظ یہ ہیں :- "وفي السيوب الخمس" اس کی تشریح کرتے ہوئے علامہ
ابن اثیر جزیریؒ لکھتے ہیں :- "والسيوب الركاز، وهو المال المدفون في الجاهلية،
او المعدن، جمع سيب، وهو العطاء، لأنه من فضل الله تعالى على من اصابه، وقيل :
السيوب عروق من الذهب والفضة تسب في المعدن، أي تجري فيه" (مناہل الطالب
لابن الاثير - ص ۷۲) وراجع للحديث غريب الحديث لأبي عبيد (ج ۱ ص ۲۱)۔
اور درایۂ حنفیہ کا مسلک اس لئے رائج ہے کہ کنز مدفون پر خمس واجب ہونیکی علت
معدن میں بھی پائی جاتی ہے اور وہ علت یہ ہے کہ کنز مدفون (ان وجد فيه سمۃ کفر) کو
مشرکین کا مال شمار کیا گیا ہے اور مال غنیمت میں شمار کر کے دوسرے غنائم کی طرح اس پر
بھی خمس واجب کیا گیا ہے یہی علت معدن میں بھی موجود ہے۔

لہ عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۱۰۳) باب فی الركاز الخمس ۱۲ م
لہ عینی (ج ۹ ص ۱۰۳) باب فی الركاز الخمس، نیز امام دارقطنی نے "علل" میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ ذکر
کی ہے "الركاز الذي يثبت على وجه الارض ؛ البتہ اس حدیث پر امام دارقطنی نے کلام کیا ہے۔
نیز حمید بن زنجویہ نسائی نے اپنی کتاب الاسوال میں حضرت علیؓ بن ابی طالب کے بارے میں نقل کیا ہے "انه
جعل المعدن ركازا و اوجب فيه الخمس۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۱۰۳)

اس کے علاوہ کچھ نقل کرتے ہیں ان عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ جعل المعدن بمنزلة الركاز في الخمس۔ امام بیہقیؒ نے
اس پر انقطاع کا اعتراض کیا ہے۔ دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۱۵۳) باب من قال المعدن ركاز في الخمس۔
اگرچہ امام بیہقیؒ نے اس پر انقطاع کا اعتراض کیا ہے پھر بھی اس سے مسلک حنفیہ کی تائید ہر حال ہو جاتی ہے، بلکہ علامہ عینیؒ نے
تو اسے بیہقیؒ ہی کے حوالہ سے بغیر کسی کلام کے بطور تائید و استدلال ذکر کیا ہے۔ دیکھئے عمدہ (ج ۹ ص ۱۰۳) ۱۲ مرتب
تہ چنانچہ وہ فرماتے ہیں "انما رواه عبد الله بن سعيد القبري وعبد الله بن قتيبة ان س حديثه فلا يجعل خبر رجل قد اتفق
الناس حديثه حجة۔" بیہقی (ج ۲ ص ۱۵۲) ۱۲ مرتب

لہ جس کی کسی قدر تفصیل پچھلے حاشیہ میں آچکی ہے ۱۲ م

امام شافعیؒ کے پاس اپنے مسلک پر استدلال کے لئے صرف ایک محتمل روایت ہے وہ ہے "المعدن جبار" جس کا مطلب وہ یہ بتاتے ہیں کہ معدن پر زکوٰۃ نہیں ہے، لیکن "المعدن جبار" کی یہ تفسیر حدیث کے سیاق و سباق کے خلاف ہے کیونکہ اس جملہ سے پہلے بھی اور اس جملہ کے بعد بھی روایت کے احکام کا بیان ہو رہا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ "المعدن جبار" کا بھی یہی مطلب ہو کہ معدن میں گر کر ہلاک یا زخمی ہونا ہر ہے۔ اس کے علاوہ بعض معدن ایسی ہیں جن پر امام شافعیؒ بھی وجوب خمس کے قائل ہیں۔ مثلاً معدن ذہب اور معدن فضہؒ، گویا "المعدن جبار" کی خود اپنی بیان کردہ تفسیر کے عموم پر شافعیہ کا عمل نہیں ہے، اس کے برخلاف حنفیہ کی تفسیر اگر اختیار کیا جائے تو اس کو کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا۔ اب صرف ایک سوال رہ جاتا ہے کہ "وفی الرکاز الخمس" کا ماقبل کے جملوں سے کیا ربط ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جب آپؐ نے "المعدن جبار" فرمایا تو اس سے کسی کو یہ دم ہو سکتا تھا کہ اس کے معنی یہ ہوں کہ معدن پر کچھ واجب نہیں جیسے کہ امام شافعیؒ کو اسی معنی کا مغالطہ لگا ہے اس دم کو دور کرنے کے لئے آپؐ نے "وفی الرکاز الخمس" کا اضافہ فرمایا۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

فائدہ اسلام نے مقادیر زکوٰۃ کی تعیین میں اس بات کا خیال رکھا ہے کہ جس مال کے حصول میں جتنی دشواری ہو اس پر زکوٰۃ اتنی ہی کم واجب ہو، چنانچہ سب سے سہل الحصول مال کنز مدفون یا معدن ہے، لہذا اس پر سب سے زیادہ شرح غنم کی گئی ہے یعنی خمسؒ، پھر اس سے کچھ زیادہ مشقت اس زرعی پیداوار کے حصول میں ہوتی ہے جو بارانی زمین میں اگائی گئی ہو چنانچہ اس پر

لہ ثم قال اشأنیة لوکان فی المعدن الخمس ایضا لوقع التعبير بقوله: "وفیه خمس" بالضمیر، ولم تکن حاجۃ الی اعادۃ لفظ "الرکاز" ویقول الحنفیہ: المعدن خاص لا یشتمل وفین الجاہلیۃ، فکان حق التعبير أن یقال: "وفی الرکاز الخمس"، لکی یشتمل المخلوق والمدفون معاً۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۴۳) ۱۲ مرتب

۵ چنانچہ اس سے پہلے کا جملہ ہے "اجمہا جبرہا جبار" یعنی جانور کا لگایا ہوا زخم ہر ہے۔ اور اس کے بعد کا جملہ ہے "ابہر جبار" یعنی اگر کوئی شخص کنویں میں گر کر ہلاک یا زخمی ہو جائے تو وہ ہر ہے ۱۲ مرتب

۳ تفصیل کے لئے دیکھیے عینیؒ (ج ۹ ص ۱۰۳) ومعارف السنن (ج ۵ ص ۲۴۶) ۱۲

۴ کافی حدیث الباب ۱۲ م

اس سے کچھ کم شرح یعنی عشر لگایا گیا، پھر اس سے کچھ زیادہ مشقت اس زمین کی زرعی پیداوار میں ہوتی ہو جو کنویں وغیرہ سے سیراب کی جاتی ہے چنانچہ اس پر اس سے بھی کم شرح یعنی بیسواں حصہ مقرر کیا گیا اور سب سے زیادہ مشقت نقد روپیہ کے حصول میں ہوتی ہے اس لئے اس پر سب سے کم شرح عائد کی گئی ہے یعنی چالیسواں حصہ۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْخَرْصِ

إِذَا خَرَصْتُمْ فَخُذُوا ۖ خَرْصُ كَيْفِيٍّ مَعْنَى اَنْدَازَہ لَکَا نَہِ کَہِ ہِیْ ، اَوْر کِتَابِ الزَّکَاةِ کِی

۱۔ چنانچہ پیچھے حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع روایت گزر چکی ہے ”فیما سقت السمار والعیون العشر“۔ (ترمذی ج ۱ ص ۱۰۹، باب ماجاء فی الصدقة فیما یسقی بالانہار وغیرہا، ۱۲م)

۲۔ چنانچہ پیچھے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت مرفوعہ میں گزر چکا ہے ”وفیما سقی بالنفع ففیہ نصف العشر“ یعنی جسے ڈول وغیرہ سے سیراب کیا گیا ہو اس میں نصف عشر ہے۔ (ترمذی ج ۱ ص ۱۰۹، باب ماجاء فی الصدقة فیما یسقی بالانہار وغیرہا، ۱۲م)

۳۔ چنانچہ پیچھے حضرت علیؓ کی روایت مرفوعہ گزر چکی ہے ”فاذا بلغت ما تین ففیہا خمسة درہم“ (ترمذی ج ۱ ص ۱۲۰، باب ماجاء فی زکوۃ الذهب والورق، ۱۲م)

۴۔ اتفاقاً، کل من الائمة الاربعۃ علی عدم جواز الخرص فی المزارعۃ علی عدم الجواز فی المساقاة فلا یجوز الخرص من المالك والمزارع ولا بین المالك والمساقی۔ وانما الخلاف فی الخرص علی ارباب الثمار، یبحث رجل من جهة بیت المال۔ فذهب الیہ المجازیون مع الخلاف بینہم ایضاً علی وجہ کثیرۃ۔

فقیل واجب وقیل مستحب۔ وہل یخص بالنخل؟ او یلحق بہ العنب؟ او یم کل ما یتفتح بہ رطباً و جافاً؟ وہل یمضی قول الخارص اذ یرجح مآل الیہ الحال بعد الجفاف؟ الاول قول مالک وطائفة، والثانی قول الشافعی واتباعہ۔ وہل یمضی خارص واحد عارف ثقتہ او لا ید من اثنین، قولان للشافعی۔ وہل ہو اعتبار او تقمین؟ کذلک قولان للشافعی۔ وہل یحاسب اصحاب الزرع والثمار بما اکلوا قبل الجذاذ ام لا؟ وہل یؤخذ قدر العواری والنفیس وما فی معناه ام لا؟ وہل اذا غلط الخارص ما ذا یحکم بہ؟ ہل یؤخذ بقولہ ام لا؟ وہل یمزم الخارص ان یتربک الثلث او الربع ام لا؟ قیل بالاول قال احمد واسحاق واللیث والثانی مالک و الشافعی۔ فہذہ وجہ ثمانیۃ خلافیۃ بین الفقہار، راجع للتفصیل المعارف (ج ۵ ص ۲۲۷ و ۲۲۸)

۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

اصطلاح میں اس کا مطلب یہ ہے کہ حاکم کھیتوں اور باغوں میں پھلوں کے پکنے سے پہلے ایک آدمی بھیجے جو یہ اندازہ لگائے کہ اس سال کتنی پیداوار ہو رہی ہے۔

پھر امام احمدؒ کے نزدیک خرص کا حکم یہ ہے کہ اندازہ سے جتنی پیداوار ثابت ہو اتنی پیداوار کا عشر اسی وقت پہلے سے کٹے ہوئے پھلوں سے وصول کیا جاسکتا ہے۔

لیکن امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ محض اندازہ سے عشر نہیں وصول کیا جاسکتا بلکہ پھلوں کے پکنے کے بعد دوبارہ وزن کر کے حقیقی پیداوار معین کی جائے گی اور اس سے عشر وصول کیا جائے گا مالکیہ کا مسلک بھی شافعیہ کے مطابق ہے اور امام ابو حنیفہؒ سے اس بارے میں کوئی روایت مروی نہیں لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ قواعد سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس بارے میں حنفیہ کا مسلک بھی شافعیہ کے مطابق ہے۔

امام احمدؒ کا استدلال حدیث باب میں ”اذا خرصتم فخذوا“ کے الفاظ سے ہے، نیز اسی باب میں عتاب بن اسیرؓ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فی زکوۃ الکرم انما تخرص کما یخرص النخل ثم تؤدی زکوۃ زبیباً کما تؤدی زکوۃ النخل تمراً“

جمہور کا استدلال اُن احادیث سے ہے جن میں بیع مزابنہ سے منع کیا گیا ہے اور یہ احادیث صحیح اور اقرباً مشہور کے درجہ میں ہیں جبکہ اس باب کی بیشتر احادیث سنداً مشکوک ہیں لہذا

۱۔ قال ابن قدامہ فی المغنی (ج ۲ ص ۷۶)، باب زکوۃ الزروع والثمار، فصل الخرص وشرعیۃ عند بدو الصلاح؛ وقال اہل الرأی: الخرص ظن و تخمین لا یلزم بہ حکم و انما کان الخرص تخویفاً لئلا یخونوا، فاما ان یلزم بہ حکم فلا۔
۲۔ مزابنہ درخت پر پئی ہوئی کھجوروں کو کٹی ہوئی کھجوروں کے غرض میں فروخت کرنے کو کہتے ہیں ۱۲ مرتب
۳۔ چنانچہ مزابنہ کی ممانعت کے بارے میں حضرت ابوسعید خدریؓ، حضرت انسؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایات صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۹۱)، کتاب البیوع، باب بیع المزابنہ میں دیکھی جاسکتی ہیں، نیز ترمذی (ج ۱ ص ۱۸۱)، ابواب البیوع، باب ما جاز فی النہی عن المحاقلة والمزابنہ میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے ”نبی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن المحاقلة والمزابنہ۔ ۱۲ مرتب عنی عند

۴۔ دیکھئے ترمذی (ج ۱ ص ۸۰) اس موضوع سے متعلق احادیث اور ان کی اسناد کی تحقیق کا موقع نہ مل سکا۔ ۱۲ مرتب
۵۔ کنز الدین من معارف السنن (ج ۵ ص ۲۳۷) وکنز العمال ما ذکر الخطاب فی معالم السنن (ج ۲ ص ۲۱۳) جہاں ذکر ان مذہب الشافعی ان المقدار الخرص من هو المعبر، غیر انہ یؤخذ عند الجذاذ فلیتنبہ ۱۲ از اساذ محترم زید محمد

ان کی وجہ سے مزاحنہ کی صحیح اور سریخ احادیث کو نہیں چھوڑا جاسکتا بالخصوص جبکہ وہ ایک اصل کلی پر مشتمل ہوں۔

پھر خرص کا ناندہ صرف یہ ہے کہ حکومت کو پہلے سے اندازہ ہو جائے کہ اس سال کتنی پیداوار ہوئی ہے اور اس پر کتنا عشر واجب ہوگا نیز اس طرح مالکوں کے پیداوار کو چھپانے کا سد باب بھی ہو جاتا ہے۔

ودعوا الثلث فان لم تدعوا الثلث فدعوا الربع : اس جملہ کا مطلب ہر فقہ نے اپنے اپنے مسلک کے مطابق بیان کیا ہے۔

امام احمد کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ جب خرص کے ذریعہ عشر وصول کیا جارا ہو تو اندازہ سے جتنی پیداوار ثابت ہوئی ہو عشر وصول کرتے وقت اس میں سے ایک تہائی یا ایک چوتھائی چھوڑ کر باقی کا عشر وصول کرنا چاہئے کیونکہ ایک تو اندازہ میں غلطی کا احتمال ہے دوسرے یہ بھی ممکن ہے کہ پھلوں کے پکتے پکتے کچھ مقدار خراب ہو جائے، لہذا احتیاطاً ایک تہائی یا ایک چوتھائی چھوڑ کر باقی سے عشر وصول کیا جائے گا۔

اور ابن عربی مالکی اس کا مطلب یہ بتاتے ہیں کہ جب خرص کے بعد پھل پک جائیں

تو وہ یہ کہ بیح مزاحنہ لازماً تخمینہ ہی سے ہو سکتی ہے جس میں تفاضل کا احتمال ہے جو رہا ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے اور خرص میں بھی یہی صولت ہے واللہ اعلم ۳ مرتب

۴ تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۵۰) ۱۲ مرتب

۵ ذکر الحافظ فی الفتح (ج ۳ ص ۲۷۴، باب خرص التمر) عن مالک واث فعی أنه لا یرک لہم شیء فکا نہما لم یریا العمل بہذا الحدیث (ای حدیث الباب)۔ قال الشیخ (الأنور) اث فعی یرى العمل لعلہ لم یفت الحافظ و ذکر ہوا مشہور عن اث فعی مکایدل علیہ لفظہ فی الفتح، والقول بہ (ای قول العمل بحدیث الباب) حکاہ المادردی، قال فی شرح المہذب (ج ۵ ص ۴۹۹) فکن فی حکایۃ المادردی أنه یرک الثلث والربع، کذا فی المعاری (ج ۵ ص ۲۵۰) جس کا مطلب یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک بھی تخمینہ لگاتے ہوئے ایک تہائی یا چوتھائی کو عشر سے مستثنیٰ کر دیا جائے گا اگرچہ بقول حافظ امام شافعی کا مشہور قول یہ ہے کہ خرص کے وقت کسی مقدار کو مستثنیٰ نہیں کیا جائے گا ۱۲ مرتب

اور عشر وصول کرنے کا وقت آجائے تو زمیندار یا کاشتکار نے جتنی مؤونت پیداوار کے لئے اٹھائی ہو اس کو مستثنیٰ کر کے باقی پر عشر لگایا جائے گا اور چونکہ اُس دور میں مؤونت عموماً پیداوار کا ثلث یا رُبع ہوتی تھی اس لئے اس مقدار کا ذکر کر دیا گیا۔

صاحبینؒ کے نزدیک مؤونت کی مقدار تو عشر سے مستثنیٰ نہیں ہوتی البتہ اتنی مقدار مستثنیٰ ہوتی ہے جتنی مالک زرع اور اس کے اہل و عیال کے گزارہ کے لئے کافی ہو اور یہ مقدار چونکہ ثلث یا رُبع کے مساوی ہوتی تھی اس لئے خاص طور پر ثلث یا رُبع کا ذکر کر دیا گیا۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ پیداوار کی کوئی مقدار عشر سے مستثنیٰ نہیں لہذا ان کے نزدیک اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ جس وقت پیداوار کا اندازہ لگایا جائے ہو تو اندازہ لگانے میں حقیقی مقدار سے ایک تہائی یا ایک چوتھائی کم کا اندازہ لگانا چاہئے کیونکہ پھلوں کے پکنے تک اتنی مقدار کے سوکھ جانے یا جمع جانے کا احتمال ہے۔

مالکیہ میں سے ایک جماعت کے نزدیک حدیث باب کے مذکور بالا جملہ کا مطلب یہ ہے کہ ایک تہائی یا چوتھائی مقدار کے بارے میں مالک کو یہ اختیار ہے کہ وہ خود فقرار کو دے اور اس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ اس مقدار کو بھی بیت المال کے سپرد کر دے۔ واللہ اعلم

بَابُ فِي الْمُعْتَدِي فِي الصَّدَقَةِ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: المعتدي في الصدقة كمانعها؛
صدقة نامل اور مالک کے درمیان دائر ہوتا ہے، چنانچہ صدقہ سے متعلق ان دونوں کی کچھ ذمہ داریاں ہیں اب اگر عامل حق سے زائد طلب کرے یا عمدہ ترین چیز کا مطالبہ کرے تو ایسا عامل مانع زکوٰۃ کے حکم میں ہے، چنانچہ مانع زکوٰۃ کی طرح یہ بھی گنہگار ہوگا، حدیث باب میں

۱۔ خرص سے متعلق مباحث کی تفصیل کیلئے دیکھئے (۱) المغنی لابن قدامہ (ج ۲ ص ۷۹ تا ۸۰) باب زکوٰۃ الزروع والثمار

(۲) فتح الباری (ج ۳ ص ۳۷۱ تا ۳۷۲) باب خرص التمر

(۳) عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۶۴ تا ۶۹) باب خرص التمر ۱۲ مرتب

۴۔ مانع زکوٰۃ سے مراد وہ شخص ہے جس پر زکوٰۃ واجب ہو چکی ہو لیکن وہ ادا نہ کرتا ہو ۱۲ م

۵۔ اس لئے کہ حدود اللہ سے تجاوز کرنے میں دونوں شریک ہیں ۱۲ م عہ شرح باب از مرتب ۱۲

”المعتدی فی الصدقة“ سے یہی عامل مراد ہے۔

بعض حضرات نے کہا کہ ”المعتدی فی الصدقة“ سے مراد۔ عامل ہے جو صدقہ وغیرہ غیر مستحق پر خرچ کر دیتا ہے، لیکن پہلے والے معنی زیادہ انسب ہیں یعنی ”من يأخذ ماله من حق“ وجہ یہ ہے کہ حدیث باب میں عامل بغیر الحق کا تذکرہ ہے جس کا تقابل اس بحق کے ساتھ ہے اور عامل بالحق کا تذکرہ پچھلے باب میں حضرت رافع بن خدیج کی روایت میں ہے یعنی ”العامل علی الصدقة بالحق کا لغازی فی سبیل اللہ حتی یرجع إلی بیتہ“ اس روایت میں عامل بالحق سے مراد ”من يأخذ ماله حق“ ہے جس کا تقابل یہ ہے کہ حدیث باب میں ”المعتدی“ سے مراد ”من يأخذ ماله من حق“ ہو (تاکہ تقابل واضح ہو جائے) نہ کہ ”الذی یعطیہا غیر مستحقہا“ اس لئے کہ اگر ”المعتدی“ سے یہ دوسرے والے معنی مراد ہوں تو اس کا تعلق عامل اور فقیر سے ہوگا جسکے عامل بالحق کا تعلق مالک سے ہے اس طرح تقابل درست نہ ہو سکے گا، اس کے برعکس اگر ”المعتدی“ کے معنی ”من يأخذ ماله من حق“ کے ہوں تو اس کا تعلق بھی عامل اور مالک سے ہوگا جیسا کہ عامل بالحق کا تعلق بھی مالک سے ہو گا۔

پھر حدیث باب میں ”معتدی فی الصدقة“ کو جو مانع زکوٰۃ کے متناہی قرار دیا گیا ہے اس کی درجہ مشابہت یہ ہے کہ عامل اگر کبھی مستحب ترین مال زکوٰۃ میں وصول کر لے یا حق سے زیادہ لے لے تو اس میں اس کا خطرہ ہوتا ہے کہ مالک گنہگار اگلے سال زکوٰۃ ہی نہ ادا کرے اور زکوٰۃ کی وصولیابی نہ ہو، مالک کی زیادتی مقرر کی محرومی کا سبب بن جائے، ظاہر ہے کہ یہ محرومی، مالک کی زیادتی کی وجہ سے ہوئی جس کی وجہ سے عامل، مانع زکوٰۃ کے درجہ میں آجائے گا اور یہ کہنا درست ہوگا ”المعتدی فی الصدقة کہ مانعاً“ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي رُضَى الْمَصَدَّقِ

ذات البین صلی اللہ علیہ وسلم: اذا اناکم المصدق فلا یفردنکم الذین رضی“ اسلام نے زکوٰۃ کی ادائیگی اور اس کی وصولیابی کے سلسلے میں غاس اور مالک دونوں کو

لے لینی“ باب ما جاء فی رضا“ ط: السدقہ بالحق“

لے اس باب کی شرح مارینہ از موسوی (م ۳ ص ۱۴۵ و ۱۴۶) اور معارف السنن (ج ۲ ص ۲۵۴) سے ماخوذ ہے۔

کچھ آداب سنھائے ہیں، چنانچہ جہاں عامل کو ظلم و زیادتی سے رکنے اور حق و انصاف کے ساتھ زکوٰۃ وصول کرنے کا حکم دیا گیا ہے وہیں اصحاب اموال کو اس کی تلقین کی گئی ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی میں وسیع قلبی اور وسیع الظرفی کا مظاہرہ کریں اور مصدق یعنی عامل کو بہر صورت راضی رکھیں۔ کما بديل عليه
حدیث الباب۔

حدیث باب کا مطلب امام شافعی نے یہ بیان کیا ہے ”اَنْ يَوْفُوهُ طَائِعِينَ يَتْلِقُونَهُ
بِاَنْتَرَجِيبٍ لَا اَنْ يُؤْتُوهُ مِنْ اَمْوَالِهِمْ مَا لَيْسَ عَلَيْهِمْ“
لیکن اس مضمون کی متعدد اسنادیث سے امام شافعی کے بیان کردہ مطلب کی تردید ہوتی ہے
چنانچہ سنن ابی داؤد میں حضرت سابر بن تیک سے مروی ہے ”اَنْ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
فَاِنْ سَيَاآتُكُمْ رُكْبٌ (سَعَاءٌ وَسَمَالٌ الزَّكَاةُ) مَبْعُوثُونَ زَايِ الدِّينِ تَبْغِضُونَهُمْ
فَاِذَا رَاحَهُمْ وَكَمْ فَرَحَ بِوَالِهِمْ (اَيَ قَوْلُوا لَهُمْ مَرْحَبًا) وَخَلَّوْا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَتَّبِعُونَ
رَايَ لَا تَمْنَعُوهُمْ) فَاِنْ عَدَلُوا فَلَا نَفْسَهُمْ وَاِنْ ظَلَمُوا فَعَلَيْهَا وَاَرْضَوْهُمْ فَاِنْ
قَسَامَ رُكُوتُكُمْ رَضَاهُمْ اَلَمْ — اور بریر بن عبد اللہ سے مروی ہے ”قَالَ: جَاءَ
نَاسٌ يَعْنَى مِنَ الْعَرَابِ اِلَى رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالُوا اِنْ نَاسًا
مِّنَ الْمَصْدُقِينَ يَأْتُونَا فَيَظْلَمُونَا قَالَ فَقَالَ اَرْضُوا مَصْدَقِيكُمْ قَالُوا يَا رَسُولَ اللّٰهِ
وَاِنْ ظَلَمُونَا؟ قَالَ اَرْضُوا مَصْدَقِيكُمْ زَادَ عَثْمَانُ ” وَاِنْ ظَلَمْتُمْ — نیز سنن
ابی داؤد میں بشیر بن الخصاصیہ کی روایت ہے ”قَالَ: قُلْنَا اِنْ اَهْلَ الصَّدَقَةِ يَغْتَدِرُونَ
عَلَيْهَا اَفَنَتَكْتُمُوهَا؟ حَوَاتِنَا بِقَدَرِ مَا يَغْتَدِرُونَ عَلَيْنَا؟ فَقَالَ: لَا“
یہ تمام روایات اس پر دال ہیں کہ اگر باب اموال کو بہر صورت مسدوق کو خوش رکھنا چاہیے

یہ پانچہ پہلے دو باب یعنی ”باب ما ہار فی حطر، فی الصدقۃ بالحق“ اور ”باب فی المعتدی فی الصدقۃ“
انہی باتوں سے متعلق تھے ۱۲ مرتب

۱۲ کذا فی المعارف للبوری (ج ۵ ص ۲۵۵) ۱۲ م

۱۳ (ج ۱ ص ۲۲۲) باب رضی المتصدق ۱۳ م

۱۴ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۲۲) باب رضی المتصدق ۱۴ م

۱۵ (ج ۱ ص ۲۲۲) باب رضی المتصدق ۱۵ م

اور اس کی زیادتیوں کو برداشت کرنا چاہئے۔ غالباً انہی روایات کی وجہ سے امام بیہقیؒ نے بھی اس سلسلہ میں امام شافعیؒ کا قول اختیار نہیں کیا بلکہ اس کی تردید کی ہے۔ واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الصَّدَقَةَ تُؤْخَذُ مِنَ الْأَغْنِيَاءِ قَرُبَى عَلَى الْفُقَرَاءِ

قدم علينا مصدق النبي صلى الله عليه وسلم فأخذ الصدقة من

أغنيائنا فجعلها في فقرائنا

ایک شہر سے دوسرے شہر
زکوٰۃ کی منتقلی کا حکم

حدیث باب کا ظاہر اس پر دلالت کر رہا ہے کہ جس شہر اور جس علاقہ سے زکوٰۃ لی جائے اسی شہر اور اسی علاقہ کے فقرار پر صرف کی جائے کسی دوسرے شہر اور دوسرے

بستی میں نہ بھی جائے۔

پھر زکوٰۃ کی منتقلی امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہی نہیں الایہ کہ اس علاقہ میں کوئی مستحق زکوٰۃ نہ ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک بھی زکوٰۃ منتقل نہیں کی جائے گی اور اگر منتقل کر دی گئی تو بھی درست ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک زکوٰۃ و صدقات کی منتقلی جائز ہے البتہ اولیٰ یہی ہے کہ ایک علاقہ کی زکوٰۃ بلا ضرورت دوسرے علاقہ کی طرف منتقل نہ کی جائے، لیکن اگر دوسرے شہر کے فقرار کی احتیاج شدید ہو یا اس شخص کے اپنے اعزہ و اقربا غریب اور مستحق زکوٰۃ ہوں اور وہ کسی دوسرے شہر یا ملک میں رہتے ہوں تو اپنی زکوٰۃ ان کو بھیج سکتا ہے بلکہ اس دوسری صورت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے احب و ثواب کی بشارت دی ہے، ایک اجر قرابت

۱۔ کما نقل فی المعارف (ج ۵ ص ۲۵۵) ۱۲ م

۲۔ و امتصار الی الطیب فی شرحہ للشافعیؒ بحدیث من شئ فوقہ فلا یعطہ لیس بذاک فانہ لا یقاوم تلک الدیارات

و لم آت علی ما مدیشہ واللہ اعلم۔ کنز فی المعارف (ج ۵ ص ۲۵۷ و ۲۵۶) ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۹۸) باب الزکوٰۃ علی الزوج و الایتم فی الحجۃ کتاب الزکوٰۃ

و صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۲۳) باب فضل النفقة و الصدقة علی الأقربین الخ ۱۲ مرتب

۴۔ شرح باب از مرتب ۱۳

کی اور دوسرا جر صدقہ کی۔ واللہ اعلم۔

وَلَكُنْتَ غَلَامًا يَتِيمًا ذَا عَطَايَ مِنْهَا قَلُوصًا، قُلُوسٌ بَفَتْحِ الْقَافِ جَوَانُ أَوْثُنِي لَمْ يَكُنْ
والی اوٹنی یادہ اوٹنی جس پر پہلی مرتبہ سواری کی بائے، جمع قلاوص۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَنْ تَحِلُّ لَهُ الزَّكَاةُ

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ سَأَلَ النَّاسَ وَلَهُ مَا يَغْنِيهِ
جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمَسْئَلَتُهُ فِي وَجْهِهِ خَمْشٌ أَوْ خَدُّشٌ أَوْ كَدُّوحٌ،
قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَمَا يَغْنِيهِ؟ قَالَ خَمْسُونَ دِرْهَمًا أَوْ قِيمَتُهَا مِنْ أَلْزَهَبِ؛
جس شخص کے پاس بقدر نصاب مال موجود ہو اور وہ مال نامی بھی ہو تو اس پر سال گزرنے پر زکوٰۃ
واجب ہے اور ایسے شخص کیلئے زکوٰۃ لینا جائز نہیں۔

اور جس شخص کے پاس مال تو بقدر نصاب ہو لیکن وہ نامی نہ ہو ایسے شخص پر زکوٰۃ واجب نہیں
لیکن اس کے لئے زکوٰۃ لینا بھی جائز نہیں، اور اس پر قربانی اور صدقۃ الفطر واجب ہے۔
اور جس شخص کے پاس مال غیر نامی بھی بقدر نصاب نہ ہو اس کے لئے زکوٰۃ وصول کرنا

لَهُ اعْلَمْ أَنَّ حَدِيثَ مُعَاذٍ (جَوْحِيٍّ) بَابُ مَا جَارِيَ فِي كَرَاهِيَةِ اخْتِذَاكِ الْمَالِ فِي الصَّدَقَةِ "کے تحت گزر چکی
ہے۔ ترمذی ج (ص ۱۰۸) "إِنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةَ أَمْوَالِهِمْ تَوْخِذًا مِنْ غَنِيَّتِهِمْ وَتَرَدُّدًا عَلَى فِقْرِهِمْ"
لَيْسَ نَصًّا فِي فَقْرٍ أَلَا لَانِ الْفَقِيرَ رَاجِعٌ إِلَى فَقْرِهِ الْمُسْلِمِينَ لَا إِلَى أَهْلِ الْيَمِينِ - كَذَا فِي الْمَعَارِفِ (ج ۵ ص ۲۵۶)
بتغیر من المرتب۔

۲۔ خَمْشٌ: یہ خمس کی جمع ہے جس کے معنی خراش کے ہیں۔

خَدُّشٌ: یہ خدش کی جمع ہے اس کے معنی بھی خراش کے ہیں۔

كَدُّوحٌ: یہ کدح کی جمع ہے اس کے معنی بھی خراش اور زخم کے ہیں۔

ثم كلمة "أو" قيل لشك من الراوي وقيل: هي في الرواية نفسها للتنوين (فيكون محمولاً على اختلاف
الاحوال)، وفي البعض زيادة وشدة ليست في الآخر، وليتخاد من "النهاية" و"اللسان" وغيرهما من مجامع اللغة
أن الخمش فوق الخدش، فالخدش قشر الجلد بالعود ونحوه والخمش يردفه ويطلق على خدش الوجه خاصة وعلى الجرح أيضاً
والكدح: البعض - كذا في المعارف (ج ۵ ص ۲۶۰) مرتب ۱۲ شرح باب از مرتب ۱۳

جائز ہے لیکن سوال کرنا اس کے لئے بھی جائز نہیں جب تک کہ اس کے پاس ”قوت یوم و لیلۃ“ موجود ہو، البتہ جس شخص کے پاس ایک دن اور ایک رات کی غذا کا بھی انتظام نہ ہو تو اس کے لئے سوال کرنا جائز ہے، یہ حنفیہ کا مسلک ہے۔

البتہ امام احمدؒ یہ فرماتے ہیں کہ جس شخص کے پاس پچاس درہم سے کم ہوں اس کبائے سوال جائز ہے۔ وہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ”و ما یغنیہ“ کی تفسیر ”خمسون درہمًا“ سے کی ہے۔ اور ہماری دلیل ابو داؤد کی روایت ہے جس میں مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا ”وما الغنی الذی لا ینبغی معہ المسألة قال: قدر ما یغنیہ ویعتیہ“ نیز اگلے باب (باب ما جاء من لا تحل له الصدقة) میں حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی حدیث مرفوعہ مروی ہے ”لا تحل الصدقة لغنی ولا لذی مرة سویؓ“، ذی مرة کے معنی صاحب قوت اور ”سویؓ“ کے معنی سلیم الاعضاء کے ہیں جس کا تقاضا یہ ہے کہ تندرست اور توانا شخص کے لئے کسی حال میں بھی

۱۔ قال ابن قدامة: واختلف العلماء فی الغنی المانع من اخذها. ونقل عن احمد فیہ روایتان: اظهرهما: انه ملک خمسين درهماً أو قيمتهما من الذهب، او وجود ما تحصل به الكفاية على الدوام من كسب أو تجارة أو عقار أو نحو ذلك، ولو ملك من العروض أو المحبوب أو البائنة أو العقار ما لا تحصل به الكفاية لم يكن غنياً وإن ملك نصيباً بهذا الظاهر من مذهبه وهو قول الثوري والحنفي وابن المبارك وإسحاق۔

والرواية الثانية: ان الغنی ما تحصل به الكفاية۔ فاذا لم يكن محتاجاً حرمت عليه الصدقة وإن لم يملك شيئاً وإن كان محتاجاً حلت له الصدقة وإن ملك نصيباً والأشمان وغيره في هذا سوار، وهذا اختيار أبي الخطاب و ابن شهاب العکبری وفوف مالک والتافعی۔ الغنی (ج ۲ ص ۶۶۱ و ۶۶۲) منع اخطار الغنی الزكاة وتعرفیه ۱۲ مرتب ۱۳ (ج ۱ ص ۲۳۰) باب من يعطى من الصدقة وهذا الغنی ۱۴

۱۵۔ یہ الفاظ فضیلی کی روایت میں مروی ہیں۔ ابو داؤد میں اسی مقام پر فضیلی سے یہ الفاظ بھی مروی ہیں ”ان يكون له شئ يوم و ليلة أو قال، ليلة و يوم“ حوالہ بالا ۱۴

۱۶۔ داخرجہ ابو داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۲۳۱) باب من يعطى من الصدقة وهذا الغنی۔ والحاكم فی مستدرکہ (ج ۱ ص ۴۰۷) باب من تحل له الصدقة۔ امام حاکم اس روایت کو نقل کر کے فرماتے ہیں ”ہذا حدیث علی شرط الشيخین و لم یخرجاه“ اور علامہ ذہبیؒ تائید میں مستدرک میں فرماتے ہیں ”علی شرطہما“ ۱۲ مرتب

سوال جائز نہیں، لیکن ابوداؤد کی حدیث نے اس میں تخصیص پیدا کر دی اور سوال صرف اس شخص کے لئے جائز ہو گیا جس کے پاس ”قوت یوم و لیلۃ“ بھی موجود نہ ہو۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے اس سے مراد یہ ثابت ہوتا ہے کہ جس شخص کے پاس بچہ اس درجہ ہوں اس کے لئے سوال جائز نہیں لیکن جس شخص کے پاس اس سے کم ہو اس کے لئے سوال کی اجازت اور عدم اجازت سے اس حدیث میں سکوت ہے جبکہ ابوداؤد کی حدیث نے اس کی پوری حد مقرر کر دی۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَنْ تَحِلُّ لَهُ الصَّدَقَةُ مِنَ الْخَارِجِ مِنْ غَيْرِهِمْ

عن ابی سعید الخدری قال اصیب رجل فی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم فی تمارة ابتاعها فکثر دینہ ، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تصدقوا علیہ فتصدق الناس علیہ فلم يبلغ ذلك وناء دینہ فتال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لغرمائه خذوا ما وجدتم و لیس لکم الا ذلك ۛ

احناف کے نزدیک غارم وہ مدیون ہے جس پر دین اس مال سے زیادہ ہو جو اس کی اپنی

۱۔ اس باب سے متعلق شرح کے لئے دیکھیے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۵۷ تا ص ۲۶۱) اور شرح معانی الآثار ، (ج ۱ ص ۲۵۴ تا ص ۲۵۸) باب ذی المرة السوی الفقیر بل یحل له الصدقة أم لا ، کتاب الزکوۃ — اور (ج ۲ ص ۳۴۶ و ۳۴۷) باب المقدار الذی یحرم الصدقة علی مالک ، کتاب الزیادات ۱۲ مرتب

۲۔ قیل ہو معاذ بن جبل کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۶) کتاب المساقاة والمزارعة باب وضع الخواج ۱۲
۳۔ اختلف العلماء فی الثمرة اذا بیعت بعد بدو الصلاح وسلمها البائع إلی المشتري بالتخلية بینه وبينها ثم اصبحت وضاعت ، فقال مالک : ان كانت دون الثلث لم یجب وضعها وان كانت الثلث أو اکثر وجب وضعها و كانت من ضمان البائع . وفان ابو صیفیة والشافعی : ہی من ضمان المشتري ولا شیء علی البائع . کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۶۳) باعثة شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۶) کتاب المساقاة والمزارعة باب وضع الخواج ۱۲ مرتب ۱۲
۴۔ قال فی ”اللسان“ (ج ۱۵ ص ۳۳۱) : والغريم الذی له الدین والذی علیہ الدین جمیعاً والجمع غرمار ،

ملکیت اور قبضہ میں ہو، اور اگر دین اس مال کے برابر ہو یا اس مال سے کم ہو لیکن دین کو خارج کر کے بقیہ مال نصاب سے کم بنتا ہو ایسا شخص بھی ہمارے نزدیک غارم کے مسدوق میں داخل ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک غارم وہ شخص ہے جس نے کسی مقتول کی ریت کو اپنے ذمہ لے لیا ہو یا اصلاح ذات البین کے لئے کسی مال کی ذمہ داری لے لی ہو۔

وَكَلَّا الْمَعْنِيْنَ صَحِيْحٌ مِنْ جِهَةِ اللُّغَةِ ۝

پھر واضح رہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دین اپنی مقدار کے برابر وجوبِ زکوٰۃ سے مطلقاً مانع ہے البتہ زروع و ثمار اس سے مستثنیٰ ہیں۔

امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک دین اموال باطنہ میں مانعِ زکوٰۃ ہے اموال ظاہر میں نہیں، امام احمدؒ کی ایک روایت اور امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے جبکہ امام شافعیؒ کا قول جدید یہ ہے کہ دین وجوبِ زکوٰۃ سے مانع ہے ہی نہیں لہذا زکوٰۃ مدیون کے اموال ظاہر میں بھی واجب ہوگی اور اموال باطنہ میں بھی بشرطیکہ یہ مال نصاب کی حد کو پہنچ رہے ہوں۔

۱۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۳۵) فصل وأما الذي يرجع إلى المؤدى إليه ۱۳

۲۔ المہذب و شرحہ (ج ۶ ص ۲۰۵) کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۶۳) ۱۴

۳۔ مثلاً اگر کسی کے پاس دو سو درہم ہوں اور اتنے ہی درہم کا وہ مقروض بھی ہو تو اس پر زکوٰۃ فرض نہیں خواہ وہ دو سو درہم پورے سال اس کے پاس رکھے رہیں اور اگر ڈیڑھ سو درہم کا مقروض ہے تو پھر بھی زکوٰۃ فرض نہیں کیونکہ ڈیڑھ سو درہم قرض کے ہوئے تو صرف پچاس درہم ضرورت سے زائد بچے اور ظاہر ہے کہ پچاس درہم سے نصاب مکمل نہیں ہوتا، اور اگر کسی کے پاس پانچ سو درہم ہوں اور وہ دو سو درہم کا مقروض ہو تو اس پر

تین سو درہم کی زکوٰۃ فرض ہے اس لئے کہ بقیہ تین سو درہم نصاب سے زائد ہیں۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

۴۔ بناءً على ان الواجب فيها ليس بصدقة كفاية "المغنی" (ج ۳ ص ۴۲) باب زکوٰۃ التَّائِبِ وَالصَّدَقَةِ .

لہذا اگر کسی شخص کے ذمہ قرض بھی ہو اور اس کی اپنی زمین کی پیداوار بھی ایسی صورت میں اس کی پیداوار کا عشر وغیرہ قرض کے مقابل اگر سا قطن ہوگا ۱۲ مرتب

۵۔ معارف السنن (ج ۵ ص ۲۶۳) ۱۴

۶۔ پھر امام شافعیؒ کے نزدیک ایسی صورت میں زکوٰۃ کا وجوب اس لئے ہے کہ سبب وجوبِ زکوٰۃ پایا جا رہا ہو یعنی مکمل نصاب کا مالک ہونا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ اموال اس کی حاجتِ اصلیہ سے زائد نہیں لہذا وہ کالعدم ہیں۔ کذا

اس دور میں بڑے بڑے امراء اور کارخانے دار بڑی بڑی قمیصیں بنکوں سے بطور قرض حاصل کر لیتے ہیں اور خوب نفع حاصل کرتے ہیں اس لئے ہمارے زمانے میں مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق ان کے دیون کو مانع زکوٰۃ نہ مسترار دیا جائے والا
لائسہ باب الزکوٰۃ - واللہ اعلم -

بَاب مَا جَاءَ فِي كِبَرِهَايَةِ الصَّدَقَةِ لِلنَّبِيِّ ﷺ وَاهْلٍ بَيْتِهِ وَمَوَالِيهِ

کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا أتى بشئ سأل أصدقته هي أم هديّة ؟ وإن قالوا صدقة لم يأكل ، وإن قالوا هديّة أكل ، انہ اتفاق ہے کہ بنو ہاشم کو زکوٰۃ وغیرہ دینا جائز نہیں ، حتیٰ کہ اگر ہاشمی عامل علی الصدقہ ہو تو ہمارے نزدیک اس کا وظیفہ زکوٰۃ و صدقات میں سے نہیں دیا جائے گا ، البتہ مال وقف میں سے اس کا وظیفہ دیا جاسکتا ہے چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ نے ”الکافی“ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ بنو ہاشم کو وقف کا صدقہ دینا جائز ہے لیکن خود شیخ ابن ہمامؒ کا رجحان اس طرف ہے کہ صدقہ وقف صدقہ نافلہ کے درجہ میں ہے لہذا اگر بنو ہاشم کو صدقہ نافلہ دینے کا جواز ثابت ہو جائے تو صدقہ وقف کے دینے کا جواز بھی ثابت جائیگا اور صدقہ نافلہ کے بارے میں شیخ ابن ہمامؒ کا میلان اس طرف ہے کہ بنو ہاشم کو صدقہ نافلہ دینا بھی جائز نہیں بلکہ جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے نزدیک صدقہ وقف کے بارے میں بھی راجح یہی ہے کہ بنو ہاشم کو نہیں دیا جاسکتا۔ امام طحاویؒ کے نزدیک ہاشمی عامل کی اجرت زکوٰۃ میں سے دی جاسکتی ہے۔

۱۔ ہم آل علی و آل عباس و آل جعفر و آل عقیل و آل الحارث بن عبد المطلب و موالیہم ۔ کمافی الہدیۃ (ج ۲ ص ۲۶۶)

باب من يجوز دفع الصدقات إليه ومن لا يجوز ۱۲ مرتب

۲۔ فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۲) باب من يجوز دفع الصدقة الخ ۱۲ مرتب

۳۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں : فلتكلم في النافلة ثم يعطى مثله للوقف ، ففی شرح الكنز : لا فرق بین الصدقة الواجبة والتطوع ، ثم قال : وقال بعض : يحل لهم التطوع اھ فقد اثبت (شرح الكنز) الخلاف علی وجہ لیشعبر تر جیع حرمة النافلة وهو الموافق للعمومات فوجب اعتباره فلا يرفع إليهم النافلة إلا علی وجہ الہیبة مع الادب وخفض الجناح تکرمة لابل بیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۲ و ۲۵) بآمن يجوز دفع الصدقة إليه ومن لا يجوز ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

بلکہ ابو عصمہ نے تو امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت اس کی نقل کی ہے کہ میت المال کا خمس ختم ہونے کے بعد نوہاشم کے لئے زکوٰۃ لینا جائز ہے۔ امام طحاویؒ نے بھی "عن محمد بن ابی یوسف" کے طریق سے ایک روایت یہی نقل کی ہے۔ بعض شافعیہ اور بعض مالکیہ کا بھی یہی قول ہے۔ امام طحاویؒ نے بھی امالی ابی یوسف سے یہی قول نقل کر کے اسی کو اختیار کیا ہے۔ شافعیہ میں سے امام فخر الدین رازیؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

ایک غور طلب امر | ہمارے زمانہ کے فقہاء کو اس پر غور کرنا چاہئے کہ کیا اس دور میں نوہاشم میں فقر کی کثرت کو دیکھتے ہوئے امام ابو حنیفہؒ کی مذکور بالا روایت پر فتویٰ دیا جاسکتا ہے یا نہیں؟

ہدیہ اور صدقہ میں فرق | پھر صدقہ اور ہدیہ میں فرق یہ ہے کہ صدقہ میں ابتداء ہی اجر و ثواب کی نبت ہوتی ہے اور ہدیہ میں اصلاً دوسرے کی تطییب قلب اور اس کی رضامندی مستود ہوتی ہے اگرچہ مالا اس میں بھی ثواب ملتا ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّدَقَةِ عَلَى ذِي الْقَرَابَةِ

الصدقة على المسكين صدقة وهي على ذی الرحمہ ثنتان صدقة وصلۃ

۱۔ فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۲۴) و معارف السنن (ج ۵ ص ۲۶۶) ۱۲ م

۲۔ لان الصدقات انما كانت حرمت علیہم من اجل ما جعل لهم فی الخمس من سهم ذوی القربی فلما انقطع ذلک عنهم فرجع الی غیرہم بموت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حل لهم بذلک ما قد کان محرراً علیہم من اجل ما قد کان احل لهم۔

شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۲) باب الصدقة علی بنی ہاشم ۱۲ مرتب

۳۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۳) باب الصدقة علی بنی ہاشم ۱۲ م

۴۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۲۸۰) باب ما یذکر من الصدقة للنبی صلی اللہ علیہ وسلم وآلہ ، وفيہ ایضاً : وعن ابی یوسف "یحل من بعضہم لبعض لا من غیرہم" ، وعند مالکیہ فی ذلک اربعة اقوال مشہورۃ (۱) الجواز (۲) المنع (۳) جواز التطوع

دون الفرض (۴) عکسہ (جواز الفرض دون التطوع) ۱ ص — ۱۲ مرتب حفظہ اللہ

۵۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۳) ۱۲ م

۶۔ کما فی المعارف (ج ۵ ص ۲۶۶) ۱۲ م

۷۔ کما فی عمدة القاری (ج ۹ ص ۹۰) باب الصدقة علی موالی از ولج النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ مرتب

اگر اس روایت میں ”ذوالرحم“ سے مراد اصول و فروع اور زوجین کے علاوہ دوسرے رشتہ دار لئے جائیں تب تو یہ حکم صدقات واجبہ اور صدقات نافلہ دونوں کو شامل ہوگا کیونکہ اصول و فروع اور زوجین کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں کو زکوٰۃ بھی دی جاسکتی ہے۔

اور ذوالرحم سے مراد عام ہو جس میں اصول و فروع اور زوجین بھی داخل ہوں تو یہاں صدقہ سے مراد صرف صدقہ نافلہ ہوگا۔

بہر حال حنفیہ کے نزدیک حکم یہ ہے کہ جن رشتہ داروں کے ساتھ ولاد یا زواج کا تعلق ہو، انہیں زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی جیسے ماں باپ، دادا، اولاد اور اولاد الاولاد اور مستیاں بیوی۔ واللہ اعلم۔

لے تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدیر ج ۲ ص ۲۱ و ۲۲) باب من يجوز دفع الصدقة اليه الخ قوله: ولا يدفع المزكى زکوٰۃ الى ابيه الخ ۱۲ مرتب

علیہ امام شافعیؒ، ابو ثورؒ، ابو عیسیٰؒ، اشہبؒ، ابن المنذرؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ عورت کے لئے اپنے فقیر شوہر کو زکوٰۃ دینا جائز ہے

ان حضرات کا استدلال حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں ”جارت زینب امراۃ ابن مسعود تستأذن علیہ فقیل یا رسول اللہ ہذہ زینب، فقال أی الزیابہ فقیل امراۃ ابن مسعود قال: نعم انزلوا لها فاذن لها قالت یا نبی اللہ انک أمرت الیوم بالصدقة وکان عندی علی لی فاردت ان اتصدق به فزعم ابن مسعود انه دولہ احق من تصدقت به علیہم فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صدق ابن مسعود زوجک ودولک احق من تصدقت به علیہم۔ بخاری (ج ۱ ص ۱۹۷) باب الزکاة علی الاقارب۔

نیز ان حضرات کا استدلال حضرت عطاءؓ کی روایت سے ہے جسے جوزجانیؒ نے روایت کیا ہے قال: أتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم امراۃ فقالت یا رسول اللہ ان علی نذر ان اتصدق بعشرین درہما وان لی زوجا فقیرا فیجزی عنی ان اعطیہ قال: نعم کفلا ان من الآجر۔

حضرت حسن بصریؒ، امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، امام مالکؒ اور ایک روایت میں امام احمد اور حنابلہ میں سے ابو یوسفؒ کے نزدیک عورت کیلئے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے مال کی زکوٰۃ اپنے شوہر کو دیدے، ویری ذلک عن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان حضرات نے حضرت زینبؓ کی مذکورہ حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ اس میں صدقہ نافلہ کا ذکر ہے زکوٰۃ کا نہیں۔ علامہ عینیؒ نے اس کی

تائید میں ایک روایت بھی استدلال کیا ہے تفصیلی بحث کیلئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۳۲ و ۳۳) باب الزکوٰۃ علی الاقارب ۱۲

بَاب مَا جَاءَ أَنَّ فِي الْمَالِ حَقًّا سَوَى الزَّكَاةِ

ان فی المال لحقاً سوا الزکاة " زکوۃ کے علاوہ بعض حقوق واجبہ تواجہی میں، مثلاً والدین اگر محتاج ہوں اور اولاد موسر ہو تو ان کا نفقہ اولاد پر واجب ہے نیز دوسرے اقارب اگر معذور ہوں تو ان کا نفقہ بھی بقدر میراث واجب ہوتا ہے جس کی طرف آیت قرآنیہ " وَ عَلَى الْوَالِدِیْنَ مِثْلُ ذَٰلِکَ " میں اشارہ ہے اور جس کے مفصل احکام کتب فقہ کے " باب النفقات " میں مذکور ہیں اسی طرح کوئی شخص اضطراب کی حد تک بھوکا یا تنگ ہو یا کوئی میت ہو جس کی تکفین و تدفین کا انتظام نہ ہو تو اس کی فوری امداد ہر مسلمان پر واجب ہے کما فی احکام القرآن للخصاص۔ اسی طرح خدا خواستہ اگر مسلمانوں پر کوئی عام مصیبت آجائے مثلاً دشمن حملہ کر دے، مسلمان قیدیوں کو کفار کے ہاتھ سے چھڑانا ہو یا دوبار عام یا قحط پیش آجائے تو ان مصائب کے دفعیہ کے لئے مسلمانوں پر مالی امداد فرض ہو جاتی ہے۔ احکام القرآن لابن العربی (ج ۱ ص ۵۹ و ۶۰) تحت قولہ تعالیٰ " وَ اَتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِی الْقُرْبٰی " سورۃ بقرہ آیت ۱۷۶ پ (۱) نیز ایسی صورت میں حکومت کی طرف سے اغنیاء پر کوئی لازمی چندہ بھی مقرر کیا جاسکتا ہے، کما صرح بہ الشاطبی فی الاعتصام (ج ۱ ص ۱۰۳)

ان اجتماعی مواقع کے علاوہ بعض حقوق کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

ان میں سے پہلا حق ضیافت ہے، حضرت لیث بن سعد کے نزدیک ہر مہمان کی ضیافت ایک رات کے لئے واجب ہے (نیل الاوطار ج ۸ ص ۱۵۷) وہ حضرت

مہمان کا حق

۱۔ سورۃ بقرہ پ آیت ۲۳۳ - ۱۲۴ م

۲۔ (ج ۳ ص ۱۳۱) سورۃ البرارۃ، مطلب فی زکوۃ الذہب والفضۃ — تحت قوارۃ مال: " وَ الَّذِیْنَ

يُكْمِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ " ۱۲ مرتب

۳۔ الفیف ہو القادِم من السفر النازل عند المقيم ویطلق علی الواحد والجمع والذکر والانثی — نیل الاوطار

(ج ۸ ص ۱۵۷) ابواب الصید، باب ما جاز فی الضیافۃ ۱۲ مرتب

عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں ”ان لن ورث علیک حقاً“
اُخرجہ الشیخان

نیز ابوداؤد اور ابن ماجہ کی روایت ہے ”عن ابی کریمۃ (مقدم بن معدی کرب
الکندی) قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لیلة الفیف حق علی کل مسلم
فمن أصبح بفناء فہو علیہ دین ان شاء أقضی وإن شاء ترک (اللفظ لأبی داؤد)
نیز ابوداؤد کی ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”أیما رجل أضاع قوماً فاصبح
الفیف محرمًا فإن نصره حق علی کل مسلم حتی يأخذ بقربی لیلة من زرعه وماله؛
ان احادیث کی وجہ سے حضرت لیث بن سعدؒ حق فیف کو حقوق واجبیہ میں شمار کرتے
ہیں، لیکن جہور ان احادیث کو مکارم اخلاق اور استیجاب پر محمول کرتے ہیں۔
جہور کا استدلال صحیحین میں حضرت ابو شریح کعبیؓ کی مرفوع حدیث سے ہے ”من کان

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۵) کتاب الصوم، باب حق الفیف فی الصوم — صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۶) کتاب الصیام
باب الہی عن صوم الدہر لمن تقر بہ الہ ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۲ ص ۵۲۶) کتاب الاطعمۃ، باب من الضیافۃ ایضاً ۱۳ م

۳۔ (ص ۱۲۶) ابواب الادب، باب حق الفیف — عن المقدم ابی کریمۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
لیلة الفیف واجبیۃ فان أصبح بفناء فہو دین علیہ فان شاء أقضی وإن شاء ترک ۱۲ م

۴۔ (ج ۲ ص ۵۲۶) باب من الضیافۃ ایضاً ۱۳ م

۵۔ ای صار ضیفاً عندهم ۱۳ م

۶۔ ضیافت، مہمانی کا کعبا ۱۲ م

۷۔ مزید احادیث کیلئے دیکھئے ”الترغیب والترہیب“ (ج ۳ ص ۳۶۸ تا ۳۷۲) کتاب البر والصلۃ وغیرہما۔
الترغیب فی الضیافۃ واکرام الفیف وتاکید حقہ وترہیب الفیف أن یقیم حتی یؤتم اہل المنزل ۱۲ م

۸۔ قال ابن أرسلان: والضيافة من مكارم الاخلاق ومحاسن الدين وليست واجبة عند عامة العلماء خلافاً
للیث بن سعد فإنه أوجبها لیلة واحدة۔ نیل الاوطار (ج ۸ ص ۱۵۷) ابواب الصيد، باب ما جاز فی الضیافۃ ۱۲ مرتب

۹۔ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۹۰۶) کتاب الادب، باب اکرام الفیف وخدمتہ ایاہ بنفسہ — صحیح مسلم (ج ۲ ص ۸۰)

کتاب اللقطة، باب الضیافۃ ونحو ۱۲ مرتب

يَوْمَ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَنْ ضِيفَتْ جَائِزَتُهُ يَوْمَ وَلِيْلَةٍ وَالضِّيَافَةُ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ فَمَا كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ فَمَوْصُودَةً الْهـ

اس میں ایک دن ایک رات کی سیافنت کو "جائزۃ" قرار دیا گیا ہے جس کا اطلاق حق واجب پر نہیں بلکہ حق مستحب پر ہی ہو سکتا ہے۔

اور علامہ خٹائیؒ نے احادیث ضیافت کا محمل یہ بتایا ہے کہ یہ ابتداء اسلام کی احادیث ہیں جب بیت المال منظم نہیں تھا، بعد میں بیت المال سے وظائف مقرر کیے تو بہن واجب رہا۔ زکوٰۃ کے علاوہ دوسرا حق ماعون ہے جس کا ذکر سورۃ الماعون میں آیا ہے،

حق ماعون اور ابو داؤد میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اس کی تفسیر اس طرح منقول ہو گئی

نَعَدَ الْمَاعُونَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَارِيَةَ الدُّنْيَا وَالْقَدَرِ۔
اس بنا پر بعض فقہار کے نزدیک اپنے پڑوسیوں کو اس قسم کی استعمالی اشیاء عاریۃ دینا واجب ہے

سُـ الْجَائِزَةُ فَاعْلَمْ أَنَّ الْجَوَازَ، وَهُوَ الْعَطَارُ لِأَنَّهُ حَقٌّ جَوَازٌ عَظِيمٌ وَقَدَّرَ يَوْمٌ وَلَيْلَةٌ لِأَنَّ عَادَةَ الْمَسَافِرِ فِي ذَلِكَ يَرُدُّونَ بِالرَّفْعِ وَالنَّصَبِ فَوَجِبَ الرَّفْعُ ظَاهِرٌ وَهُوَ أَنَّ يَكُونُ مُبْتَدَأً وَ"يَوْمٌ وَلَيْلَةٌ" صَرْدٌ وَأَمَّا نَصَبُ "جَائِزَتِهِ" فَعَلَى بَرْلِ الْأَشْتِمَالِ، أَيْ فَمَنْ ضِيفَتْ جَائِزَتُهُ فَيُفَضِّلُ يَوْمًا وَلَيْلَةً حَاشِيَةً مَعَ سَجَّارٍ لِلشَّيْخِ أَحْمَدَ عَلَى السَّبَّارِ نَفَوًى (ج ۲ ص ۹۰۶، رقم الحاشیہ ۷) ۱۲ مرتب

۱۱ کذا قال ابن بطال، انظر نيل الاوطار (ج ۸ ص ۱۵۶) ابواب الصيد، باب ما جاز في الضيافة ۱۲ م

۱۲ نيل الاوطار (ج ۸ ص ۱۵۶) ابواب الصيد، باب ما جاز في الضيافة ۱۲ م

۱۳ معمولی چیز، ماحوزہ ہے "معن" سے جس کے معنی تھوڑی سی چیز کے ہیں، اس لئے ماعون ایسی استعمالی اشیاء کو کہا جاتا ہے جو عارۃً ایک دوسرے کو دی جاتی ہیں اور جن کا باہم لین دین عام انسانیت کا تقاضا سمجھا جاتا ہے جیسے کلباڑی، پھاؤڑا یا کھانے پکانے کے برتن جن کا ضرورت کے وقت پڑوسیوں کو مانگ لینا کوئی عیب نہیں سمجھا جاتا اور جو ایسی چیزوں کے دینے سے نخل کرے وہ بڑا کنجوس اور کمینہ سمجھا جاتا ہے

معارف القرآن (ج ۸ ص ۸۲۶) ۱۲ مرتب

۱۴ یعنی "وَيُخَيِّمُونَ الْمَاعُونَ" رقم الآیۃ ۷، رقم السورۃ ۷۷، جزء ۳ - ۱۲ م

۱۵ (ج ۱ ص ۲۳۴) کتاب الزکوٰۃ، باب حقوق المال ۱۲ م

جبکہ بعض حضرات "ماعون" کی تفسیر زکوٰۃ سے کرتے ہیں اس لئے اس عاریت کو واجب نہیں کہتے (المحلی لابن حزم ج ۹ ص ۱۱۶۸)

حق حصاد بعض فقہاء مثلاً ابن حزمؒ نے "وَأَلُوْا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهِ" کی تفسیر میں یہ کہا ہے کہ اس سے مراد عشر یا نصف عشر نہیں کیونکہ یہ آیت مکی ہے اور عشر مدینہ طیبہ میں واجب ہوا بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ پھل کی کٹائی کے وقت جو فقراء آجائیں ان کو دینا واجب دوسرے حضرات اسے واجب نہیں کہتے اور آیت کو عشری پر محمول کرتے ہیں اور آیت کے مکی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ عشر کے بارے میں نہ ہو کیونکہ زکوٰۃ مکہ مکرمہ میں فرض ہو چکی تھی یہ اور بات ہے کہ تفصیلی احکام مدینہ طیبہ میں آئے۔

بہر حال قرآن و حدیث کے مجموعہ سے یہ بات ضرور واضح ہو جاتی ہے کہ زکوٰۃ نکال کر اپنے آپ کو فارغ سمجھ لینا اسلام کے مزاج کے بالکل خلاف ہے بلکہ زکوٰۃ کے علاوہ بھی بعض حقوق واجب ہیں اور بعض چاہے واجب نہ ہوں لیکن اس قدر نوکد حقوق ہیں کہ بعض فقہاء نے ان کو واجب تک کہہ دیا ہے لہذا ان کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

رہیں وہ احادیث جن میں کہا گیا ہے کہ "اِذَا اَدَّيْتَ زَكٰوَةَ مَالِكَ فَقَدْ قَضَيْتَ مَا عَلَيْكَ" کما اخرجہ الترمذی، یا حدیث اعرابی جس میں آپ نے زکوٰۃ کے ذکر کے بعد

۱۔ حضرت علیؓ، حضرت ابن عمرؓ، حسن بصریؒ، قتادہؒ، حمادؒ وغیرہ مجہور مفسرین نے اس آیت میں "ماعون" کی تفسیر زکوٰۃ ہی سے کی ہے۔ معارف القرآن (ج ۸ ص ۸۲۶، بحوالہ تفسیر مظہری) ۱۲ مرتب

۲۔ سورۃ الانعام آیت نمبر ۱۴۱ - ۱۴۲ م

۳۔ المحلی لابن حزم (ج ۵ ص ۲۱۶ تا ۲۱۸) کتاب الزکوٰۃ المسئلۃ (۶۴۱) لازکوٰۃ فی شیء من الثمار ولا من الزرع

۴۔ آیت سے متعلقہ تفسیر کیلئے دیکھئے معارف القرآن (ج ۳ ص ۴۶۹ و ۴۷۰) سورۃ الانعام رقم الآیۃ ۱۴۱ - ۱۴۲ م

۵۔ مثلاً صدقۃ الفطر وغیرہ ۱۲ م

۶۔ جیسے پیچھے بیان کردہ حقوق ثلاثہ یعنی حق ضیف، حق ماعون، حق حصاد وغیرہ ۱۲ م

۷۔ (ج ۱ ص ۱۰۶) باب ما جار إذا أدیت الزکوٰۃ فقد قضیت ما علیک ۱۲ م

۸۔ بخاری (ج ۱ ص ۱۱ و ۱۲) کتاب الایمان، باب الزکوٰۃ من الاسلام ۱۲ م

”هل علی غیرها؟“ کے جواب میں ”لا إلا أن تطوع“ فرمایا موان کا مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ کے بعد متعین شرح اور نصاب کے تحت (سوائے صدقۃ الفطر کے) کوئی اور مال حق واجب نہیں اس سے غیر متعین شرح والے مالی حقوق کی نفی نہیں ہوتی۔ واللہ اعلم بالصواب

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الصَّدَقَةِ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما تصدق أحد بصدقة من طيب
— ولا يقبل الله إلا الطيب — إلا أخذها الرحمن بيمينه وإن كانت تمرة أو
في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل كما مر في أحد كـ فُلُوقُ أَوْفَصِيلَةَ
حدیث باب اور اس سے متعلق مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۷۲ تا
ص ۲۸۰) — نیز دیکھئے علم الکلام للشیخ الکاظم الحلوی (ص ۱۲۱ تا ۱۳۳) ”صفات متشابہات“ — مرتب

بَابُ مَا جَاءَ فِي إِعْطَاءِ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ

عن صفوان بن أمية قال أعطاني رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم حنين
وإنه لأبغض الخلق إلي فما زال يعطيني حتى إنه لأحب الخلق إلي : قرآن کریم میں صدقات
صدقات کے تحت مؤلفۃ القلوب کو بھی شامل کیا گیا — علماء نے لکھا ہے کہ مؤلفۃ القلوب کی
چھ قسمیں تھیں :

دو قسموں کا تعلق کامنروں سے ہے :-

۱۔ ہزہ جملہ معترضة ۳۳

۲۔ إن استفاد من آیات التنزیل وروایات الحدیث أن الصدقات تأخذ في الزيادة إذا تصدق بها المتصدق
فترى يومئذ فيومئذ إلى يوم القيامة لا أنها تنزاد في المحشرة واحدة ، والتشبيه في التنزيل العزيز بـ ”السنبلة“ یومی
إلى ذلك أيضا ، ومن هذا القبيل ازدياد الحسنه بعشر أمثالها — كذا في المعارف (ج ۵ ص ۲۷۳) ۱۲ مرتب
۳۔ بفتح الفاء وضم اللام وتشديد الواو ”بمحیر“ گھوٹے یا گڑھے کا پہلا بچہ یا گھوٹے گڑھے کا وہ بچہ جو دودھ پھرانے کے

۴۔ اونٹنی یا گائے کا بچہ جو ماں سے علیحدہ کیا گیا ہو ۱۲ مرتب

۵۔ إِمَّا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ — إلى قوله تعالى — وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ — سورة توبہ آیت ۷۰ پ ۱۲

① کافر یعطی رجباً خیراً — ② کافر یعطی مخافة شره
اور چار قسمیں مسلمانوں سے تعلق رکھتی ہیں ۔

- ① مسلم ضعیف اسلامہ یعطی لتقویته علی الاسلام
- ② مسلم حسن اسلامہ یعطی لیرغب نظراً وکذا فی الاسلام
- ③ مسلم یعطی لیعین عساکر المسلمین
- ④ مسلم یعطی لیعین فی أخذ الصدقات من القبائل المجاورة

پھر علماء کے درمیان اس میں اختلاف رہا ہے کہ یہ مصروف اب بھی باقی ہے یا نہیں ؟ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ سے مروی ہے کہ یہ تمام اقسام منسوخ ہو چکی ہیں امام احمدؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے ۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ان چھ قسموں میں سے آخری دو قسمیں اب بھی باقی ہیں اور شروع کی چار قسموں کے بارے میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں دوران چار میں سے اولین جن کا تعلق کفار سے ہے ان میں اعطاء رائج ہے اور باقی دو میں عدم اعطاء جبکہ امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ مؤلفۃ القلوب کی چھ کی چھ اقسام ابھی تک مستحق زکوٰۃ ہیں ۔

بہر حال شروع کی چار اقسام کے بارے میں امام شافعیؒ سے عدم اعطاء مروی ہے اگرچہ اولین میں اعطاء کا قول رائج ہے ۔

پھر اس میں اختلاف رہا ہے کہ مؤلفۃ القلوب کے لئے ناسخ کیا ہے ؟ بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ اس کا ناسخ اجماع سے اور چونکہ وہ حجت قطعیہ ہے اس لئے وہ بھی قرآن کے لئے ناسخ بن سکتا ہے ۔ لیکن یہ بات بھی غلط ہے کیونکہ قرآن کا نسخ خود قرآن یا احادیث متواترہ ہی سے ہو سکتا ہے اور اجماع بذات خود ناسخ نہیں ہو سکتا البتہ مسبین ناسخ ہو سکتا ہے ۔

لہ مؤلفۃ القلوب کا مصروف اب ختم ہو چکا ہے ، اس انتہاء حکم کی کیا دلیل ہے ؟ اس کے بارے میں علامہ نبویؒ لکھتے ہیں : ” ثم دلیل الانقطاع عندنا بل ہو بانتہار العلة ؛ أو بالنسخ ؛ أو بالعقد اجماع مستند الی دلیل النسخ ؛ أو تفسیر الحكم بعہد النبوة ؛ فراجع لفتح القدير (ج ۲ ص ۱۵ ، باب من یوزع الصدقات الخ) کذا فی المعاری (ج ۵ ص ۲۸۲) ”

تے امام ترمذیؒ نے اگرچہ امام احمدؒ کا مسلک متعین طور پر امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے ساتھ نقل کیا ہے لیکن درحقیقت امام احمدؒ کی دو روایتیں ہیں کہ بتینا ۱۲ مرتب

پھر بعض حضرات کے نزدیک اس کا نسخ وہ اجماع ہے جو مستند الی دلیل نسخ ہو۔
 پھر دلیل نسخ کی تحسین میں اختلاف ہے۔ ایک جماعت کا کہنا یہ ہے کہ آیت مسترانی
 فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ "آیت مؤلفۃ العلوب کے لئے نسخ ہے۔

پھر اس سلسلہ میں یہ واقعہ بیان کیا جاتا ہے کہ عیینہ بن حصن کو کفر کے باوجود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 دیا کرتے تھے جس کا مقصد تالیف قلب تھا، لیکن آپ کے وصال کے بعد جب یہ شخص حضرت عمرؓ کے
 پاس مال وصول کرنے پہنچا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تمہاری تالیف قلب
 کے لئے مال دے دیا کرتے تھے اب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو شوکت و غلبہ عطا فرمایا ہے اب تمہاری
 پاس تمہاری لئے کوئی مال نہیں، تمہاری مرضی ہے اسلام کو اختیار کر دیا نہ کرو اور فرمایا "الْحَقُّ
 مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ" چنانچہ اس کے بعد سے
 تالیف قلب کے لئے زکوٰۃ دینی بند کر دی گئی۔

لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ مؤلفۃ العلوب کی آیت مرنی ہے اور "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِرْ" مکی
 ہے، لہذا یہ آیت مؤلفۃ العلوب کے لئے نسخ نہیں بن سکتی۔

علامہ شامیؒ نے رد المحتار میں فرمایا کہ مؤلفۃ العلوب کے لئے نسخ "فَاَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ
 حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ" کی آیت ہے، یا پھر "لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ
 سَيِّدًا" کی، یا پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَاؤِهِمْ"۔

۱۔ سورہ کہف آیت ۲۹-۳۵

۲۔ دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۵، باب من يجوز دفع الصدقة إليه ومن لا يجوز) اور فتح الملہم (ج ۳ ص ۷۵، باب

اعطاء المؤلفۃ ومن نجات علی ایمانہ) ۱۲ مرتب

۳۔ ذکرہ العلامة العثماني رحمہ اللہ فی فتح الملہم (ج ۳ ص ۷۵) باب اعطاء المؤلفۃ ومن نجات علی ایمانہ ۱۲

۴۔ رد المحتار شامیؒ میں مؤلفۃ العلوب سے متعلق بحث (ج ۲ ص ۳۴۲) باب المصروف کے تحت آئی ہے، لیکن اس مقام پر
 علامہ شامیؒ نے "فَاَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ" اور "لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَيِّدًا" کی تفسیر کی ہے اور کوئی بحث کی ہے و السلام
 ۱۲ مرتب

۵۔ سورہ توبہ آیت ۵۵-۵۶

۶۔ سورہ نساء آیت ۵۷-۵۸

۷۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۸) باب ما جاء فی کراہیۃ اخذ خیار المال فی الصدقة ۱۲

علی فقہا رحمہ اللہ " ناسخ ہے ، پھر یہ بھی ممکن ہے کہ صحابہ کرام کو اس مصرف کے منسوخ ہونے پر کوئی اور دلیل قطعی بھی معلوم ہو۔

پھر بعض حضرات نے فرمایا کہ مؤلفۃ القلوب کا حکم منسوخ نہیں بلکہ معلول بعلت ہوا و علت چونکہ ضعف اسلام تھی ، جب یہ ضعف ختم ہو گیا تو یہ مصرف بھی ختم ہو گیا ۔

لیکن شیخ ابن ہمام نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ علت کے ختم ہونے سے معلول کا ختم ہونا لازم نہیں آتا جیسے کہ رمل اور اضطباع کی علت ختم ہو گئی لیکن حکم اب بھی باقی ہے ۔

یہ ساری گفتگو ان حضرات کے قول پر تھی جو یہ کہتے ہیں کہ مؤلفۃ القلوب کا مصرف اب ختم ہو چکا ہے لیکن محققین کی ایک بڑی جماعت اس بات کی قائل ہے کہ مؤلفۃ القلوب میں کافر کبھی بھی داخل نہ تھے اور نہ ہی کبھی اس مصرف کے تحت ان کو زکوٰۃ دی گئی ، یہ مصرف صرف مسلمانوں کی مذکورہ چار قسموں کے لئے تھا اور جس طرح زکوٰۃ کے مصارف ثمانیہ میں سے اکثر مصارف میں فقر کی شرط ملحوظ ہے اسی طرح اس میں بھی ہے اور یہ حکم پہلے کی طرح آج بھی منسوخ نہیں چنانچہ اب بھی ایسے فقراء

۱۔ فتح القدیر (ج ۱ ص ۱۵) باب من يجوز دفع الصدقة اليه ومن لا يجوز ۱۲ م

۲۔ یعنی بیت اللہ کا طواف کرتے ہوئے شروع کے تین چکروں میں اگر کر چلنا ۱۲ مرتب

۳۔ رمل کرتے وقت چادر کو دائیں بغل کے نیچے سے نکال اس کے دونوں سروں کو بائیں کندھے پر ڈال دینا ایک گوسا منے ایک کو پشت پر ۱۲ مرتب

۴۔ ۳۰۰ میں جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم قنار عمرہ کے لئے اپنے رفقاء کرام کے ساتھ مکہ مکرمہ تشریف لائے اس وقت قنار مکہ نے آپ اور آپ کے رفقاء کے بارے میں مشہور کر رکھا تھا " آفتنا ہم حتی نثرب " یعنی مدینہ کے بخار نے ان لوگوں کو کمزور اور لاغر کر دیا ہے اس وقت چونکہ مشرکین مکہ مسلمانوں کو دیکھنے کے لئے جمع ہو چکے تھے اس لئے ان پر زعب قائم کرنے کے لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام کو حکم دیا کہ رمل اور اضطباع پر عمل کرتے ہوئے طاقت اور جسمانی قوت کا مظاہرہ کریں چنانچہ صحابہ کرام نے ایسا ہی کیا لیکن ابھی طواف کے مصرف تین چکر مکمل ہوئے تھے کہ مشرکین مکہ واپس لوٹ گئے اور مسلمانوں نے رمل وغیرہ ختم کر دیا اس کے بعد کفار پر اظہارِ شہوت کی یہ علت اگرچہ ختم ہو گئی لیکن بطور یاد اس عمل کو مشروع رکھا گیا چنانچہ ہمارے نزدیک ہر اس طواف کے کے شروع کے تین چکروں میں رمل اور اضطباع مسنون ہے جس کے بعد سعی ہو۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

۵۔ پھر بعض حضرات کے نزدیک یہ حکم عہد نبوت کے ساتھ مخصوص تھا دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۵) ۱۲ م

مسلمین کو باتفاق زکوٰۃ دی جا سکتی ہے جن کی تالیفِ قلوب مقصود ہو — علامہ قرطبیؒ نے اپنی تفسیر میں اور قاضی شاماللہ پانی پتیؒ نے تفسیر منہری میں ان تمام لوگوں کی فہرست دی ہے جن کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کفر کے باوجود تالیفِ قلب کے طور پر مال دیا گیا اور پھر ان میں سے ہر ایک کے بارے میں ثابت کیا ہے کہ یہ مال ان کو زکوٰۃ سے نہیں بلکہ مالِ غنیمت سے دیا گیا چنانچہ حدیث باب میں بھی صہوان بن امیہؓ کا جو واقعہ بیان کیا گیا ہے اس سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کو دیا جانے والا مال مالِ غنیمت تھا جیسا کہ ”یوم حنین“ کے الفاظ اس پر شاہد ہیں۔

یہ اس باب میں بہترین تحقیق ہے اور اس کی روشنی میں بہت سے پیچیدہ اشکالات خود بخود حل ہو جاتے ہیں واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي مُتَصَدِّقِ رِيشِ صَدَقَةٍ

”كنت جالساً عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ أتته امرأة فقالت: يا رسول الله! إني كنت تصدقت على أمي بجارية، وإنهما ماتت. قال:

عني“ الجامع لأحكام القرآن (المعروف بتفسير القرطبي ج ۸ ص ۱۷۹، المسئلة الثانية عشرة) تحت تفسير قوله تعالى: ”إنما الصدقات للفقراء“ آیت عطا پٹ - ۱۲ م

کہ (ج ۴ ص ۲۳۴ و ۲۳۵) سورۃ التوبہ تحت قولہ تعالیٰ: ”والمؤلفۃ قلوبہم“ آیت عطا پٹ - ۱۲ م
 سے مثلاً اگر اس کو منسوخ مانا جائے تو ناسخ کس کو قرار دیا جائے؟ ۱۲ م
 ۱۲ مؤلفۃ القلوب سے متعلق تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے :-

- ① فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۴ و ۱۵) باب من یوزون الصدقة إلیہ ومن لا یوزن۔
- ② الجامع لأحكام القرآن (المعروف بتفسير القرطبي) ج ۸ ص ۱۷۸ تا ۱۸۱، المسئلة الثانية عشرة تحت قوله تعالى: ”إنما الصدقات للفقراء والمؤلفين“
- ③ تفسیر منہری (ج ۴ ص ۲۳۴ تا ۲۳۶) ”والمؤلفۃ قلوبہم“
- ④ فتح المہم (ج ۳ ص ۷۴ تا ۷۶) باب اعطار المؤلفۃ ومن یخاف علی ایمانہ۔
- ⑤ معارف القرآن (ج ۴ ص ۴۰۱ تا ۴۰۴) ۱۲ مرتب عنی عنہ

وجب أجبك وروها عليك الميراث ، قالت : يا رسول الله ! كان عليها صوم شهر فأصوم عنها ؛ قال : " صومي عنها " قالت : يا رسول الله ! إنها لم تحج قط ، أفأحج عنها ؛ قال : نعم ! حجي عنها ؛

مسئلة النياية في العبادة | حديث باب من نبي كريم صلى الله عليه وسلم كالأرشاد " صومي عنها " سے استدلال کر کے امام احمد اور

لہ المصدق بشئ إذا ورثه جازله أخذه عندنا وعند غيرنا من الأئمة —

قال لعيني : وأجمعوا أن من تصدق بصدقة ثم ورثها أنها حلال له ، — وذكر حديث الباب ثم قال : وقال ابن التين : وشذت فرقة من أهل الظاهر فكرهت أخذ الميراث ، ورأوه من باب الرجوع في الصدقة وهو هو لأنها تدخل قهراً ، وإنما كره ثراؤا للسلاحيين المصدق بها عليه فيصير عانداً في بعض صدقاته لأن العادة أن الصدقة التي تصدق بها عليه إما محرمة إذا باعها — وقال جماعة من العلماء كان عمر رضي الله تعالى عنه لا يكره أن يشتري الرجل صدقة إذا أخرجت من يد صاحبها إلى غيره . رواه الحسن عنه وقال به أبو داود ابن سيرين .

وقال ابن بطل : كره أكثر العلماء شرار الرجل صدقة لمحدث عمر رضي الله تعالى عنه (يعني أن عمر بن الخطاب تصدق بغرس في سبيل الله فوجده يباع فأراد أن يشتريه ثم أتى النبي صلى الله عليه وسلم فاستأمره فقال : لا تعد في صدقتك — صحيح بخاری ج ۱ ص ۲۰۱ و ۲۰۲ ، باب هل يشتري صدقة ، وهو قول مالك والكوفيين والشافعي وسواك كانت الصدقة فرضاً أو تطوعاً —

ومدار المسئلة على ضابطه يذكر علماءنا بأن تبديل الملك يوجب تبديل العين ، وبهذا الأصل ما أخذ من قول علي عليه السلام ، هو عليها صدقة وهو لنا هدية في حديث أس عند البخاري (ج ۱ ص ۲۰۲ ، باب إذا تحولت الصدقة في قعة صدقة بريق ، فبئسار على هذا الأصل جاز شرار الرجل صدقة ولكن كره لمحدث عمر — كما بينا آنفاً بالتفصيل . هذا البحث كله ما أخذ من العمدة للعيني (ج ۹ ص ۸۵ و ۸۶) باب هل يشتري صدقة — والمعارف للبنوري (ج ۵ ص ۲۸۴) بتغير من المرتب

لہ قال الشيخ برهان الدين صاحب الهداية :

العبادات النواع :

(۱) مالیتہ محفۃ کالزکاة (۲) و بدنیۃ محفۃ کالصلوۃ (۳) و مرکبۃ منہما کالحج .

والنیاۃ تجری فی النواع الاول فی حالتی الاختیار والضرورة لحصول المقصود بفعل النائب .

وابی حنیفہ رحمہ اللہ

امام اسحاقؒ یہ کہتے ہیں کہ بدنی عبادات مثلاً صوم و سلاۃ میں بھی نیابت جاری ہوتی ہے۔
 جمہور کے نزدیک خالص بدنی عبادات میں نیابت جاری نہیں ہوتی ہے۔
 جمہور کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے ہے ”قال : لا یصلی أحد عن أحد ولا یصوم أحد عن أحد“

ولا تجزئ فی النوع الثاني بحال لأن المقصود هو تعاب النفس لا یحصل به۔
 وتجزئ فی النوع الثالث عند العجز للمعنی الثاني وهو المشقة بتقیص المال ولا تجزئ عند القدرة
 لعدم التعاب النفس — ہدایہ (ج ۱ ص ۲۹۶) باب الحج عن الغير ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ۴۸۷
 ۱۔ ومن قال به من السلف طاؤس والحسن البصري والزهری وقادة والثرور وهو قول الشافعی القديم وبه
 قال الليث والابو عبيد في صوم النذر دون رمضان وغيره — شرح الصحيح لمسلم للنووي (ج ۱ ص ۳۶۲) باب
 قضاء الصوم عن الميت .

وفرق الحسن في صيام رمضان وموم النذر فجازت في الثاني دون الاول عنه حتى قال الحنابلة؛
 من مات وعليه ستون صومًا من النذر فصام عنه ستون رجلاً في يوم واحد أحسنه — ودفع التنزيح في
 رواية ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم في صوم النذر (ج ۱ ص ۲۶۲، كتاب الصوم، باب من مات وعليه صوم) كذا في المعارف
 (ج ۵ ص ۲۸۶ و ۲۸۷) ۱۲ مرتب

۲۔ قال النووي: وذہب الجمهور إلى أنه لا يصام عن ميت لا نذر ولا غيره حكاه ابن المنذر عن ابن عمر و
 ابن عباس وعائشة ورواية عن الحسن والزهری وبه قال مالك والشافعية، قال القاضي عياض وغيره:
 هو قول جمهور العلماء — شرح صحيح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۲، باب قضاء الصوم عن الميت)۔

ثم انهم اجمعوا على أنه لا يصلی أحد عن أحد حديثاً وميتاً وكذلك اجمعوا على أنه لا يصام عن حي وإنا
 الخلاف في الصوم عن الميت — المعارف (ج ۵ ص ۲۸۷) ۱۲ مرتب

۳۔ رواه النسائي في سننه الكبري في الصوم باسناد صحيح، وذكره البيهقي في سننه (ج ۴ ص ۲۵۷، باب من قال يصوم عنه
 وليه) تعليقاً، وقال صاحب الجوهري: اسناده على شرط الشيخين إلا محمد بن الأعلى فإنه على شرط مسلم اهـ وروى
 الطحاوي في المشكل (ج ۳ ص ۱۴۱) عن يزيد بن زريع به۔

كذا في نصب الرأية وحاشيته ”البنية“ (ج ۲ ص ۴۶۳) باب وجوب قضاء الكفارة، احاديث في عدم اجزاء الصوم عن الغير (ج ۱ ص ۴۸۷)

صحابہ کرامؓ کا تعامل بھی اسی کی تائید کرتا ہے کیونکہ کسی صحابی سے یہ منقول نہیں اس نے کسی میت کی طرف سے نماز پڑھی ہو یا روزے رکھے ہوں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو یہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے منسوخ ہے یا ان صحابہؓ کی خصوصیت ہے یا پھر اس کا مطلب یہ ہے کہ روزے اپنی طرف سے رکھو اور اس کا ثواب اپنی والدہ کو پہنچا دو۔ واللہ اعلم۔

نیز موطا امام مالکؒ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے بارے میں مروی ہے ”کان یسأل ہل یوم أحد عن أحد“ یصلی أحد عن أحد؛ فیقول: لا یوم أحد عن أحد ولا یصلی أحد عن أحد (ص ۲۴۵، التذکرۃ فی الصیام والصیام عن ۶) حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۴۶۳)۔ نیز امام طحاویؒ نے سند صحیح کے ساتھ روایت نقل کی ہے ”عن عمرۃ بنت عبدالرحمن قتلت لعائشۃ: ان امی توفیت وعلیہا صیام رمضان ایصلح ان أقضی عنہا؟ فقالت لا وکن تصدق عنہا مکان کل یوم علی مسکین خیر من صیامک، کذا نقل فی المعجمۃ (ج ۱ ص ۶۰) باب من مات وعلیہ صوم۔ یہ روایات اگرچہ موقوف ہیں لیکن غیر مدحک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہیں ۱۲ ارشاد شریف حاشیہ صفحہ ۵۷۴

۱۔ قال مالک: ولم أسمع عن أحد من الصحابة ولا من التابعین رضی اللہ عنہم بالمدينة أن أحدًا منهم أقر أحدًا یوم عن أحد ولا یصلی عن أحد وإنما یفعلہ کل أحد لنفسہ ولا یجعل أحد عن أحد۔ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۴۶۳) ۱۲ مرتب ۲۔ قالین نیات فی العبادۃ کا استدلال اور بھی کئی احادیث سے ہے۔ مثلاً: (۱) عن عائشۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: من مات وعلیہ صیام صام عنه ولیہ۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۲) باب من مات وعلیہ صوم۔

(۲) عن ابن عباس قال: جار رجل إلى النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: یا رسول اللہ! إن امی ماتت وعلیہا صوم شہراً فأقضیہ عنہا قال: نعم! فذین اللہ أحق أن یقضی۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۲)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دوسرے دلائل کی روشنی میں پہلی حدیث کا مطلب یہ ہے ”صام عنه ولیہ باذم الغنۃ“ اور دوسری روایت کا مطلب بھی یہی ہے کہ تم اپنی والدہ کی جانب سے قضاء صوم کرتے ہیں کہ فدیہ ادا کرو۔ جوابات کی مزید تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیے عینی (ج ۱ ص ۵۹ تا ۶۲) باب من مات وعلیہ صوم ۱۲ مرتب ۳۔ مسئلہ نیابت فی العبادۃ کی مکمل تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۵۷ تا ۶۳) باب من مات وعلیہ صوم: صحیح

بَابُ مَا جَاءَ فِي نَفَقَةِ الْمَرْأَةِ مِنْ بَيْتِ زَوْجِهَا

عن أبي أمامة الباهلی قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في خطبته عام حجة الوداع ، لا تنفق امرأة شيئاً من بيت زوجها إلا

بِإِذْنِهِ . اور معارف السنن (ج ۵ ص ۲۸۵ تا ۲۹۳)۔

حدیث باب کے تحت ایک مسئلہ ایصالِ ثواب کا بھی زیر بحث آتا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے ۔
صاحب ہدایہ فرماتے ہیں : الأصل فی هذا الباب أن الإنسان له أن يجعل ثواب عمله لغيره ملاً أو صوماً أو صدقةً أو غير ذلك (کتلاوة القرآن والأفکار) عند أهل السنة والجماعة لما روى عن النبي عليه السلام أنه ضعی بجيشين أمهين أحدهما عن نفسه والآخر عن أمته من أقرب عهدانية الله وشهره بالبلاغ (دیکھئے ابن ماجہ ص ۲۲۵ و ص ۲۲۶ ، ابواب الاضاحی ، باب اضاحی رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل نفقة إحدى الشائین لأمتہ — ہدایہ (ج ۱ ص ۲۹۶ ، باب الحج عن الغير)۔

البتہ اہل سنت والجماعت میں سے امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اس بات کے قائل ہیں کہ عبادات بذنیہ محضہ کا ثواب میت کو نہیں پہنچایا جاسکتا۔ البتہ ان کے حق میں دعائے خیر کی جاسکتی ہے اور عبادات باریعہ کا ثواب بھی پہنچایا جاسکتا ہے جیسے صدقہ وغیرہ ، اسی طرح ان عبادات کا ثواب بھی پہنچایا جاسکتا ہے جو بذنیہ ہونے کے ساتھ ساتھ مالیہ بھی ہوں جیسے حج۔ لیکن شافعیہ کے ہاں فتویٰ میں ہے کہ میت کو تلاوت قرآن کا ثواب پہنچایا جاسکتا ہے۔ اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ اور جہور کا مسلک ایک معتدل مذہب ہے نہ تو اس میں امام احمدؒ کے مسلک کی طرح وسعت ہے کہ خالص عبادات بذنیہ میں بھی زیارت جائز قرار دینا اور نہ ہی امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے مسلک کی طرح تنگی ہے کہ میت کو عبادات بذنیہ محضہ کا ثواب بھی نہیں پہنچایا جاسکتا۔

ثم اختلف أن إبدار الثواب لمن لم يتفق؛ أوله للمحبي جميعاً؛ وهل ذلك مخفص بالنافلة أو نعم الغريضة؛ ولكن لا تسقط أصلها عن وجبت في ذمته؛ أقوال ليس بأكمل تفصيلها۔ فعليك بكتب الفقه المطولة۔

بذلکہ ماخوذ من البدایہ (ج ۱ ص ۲۹۶) و شرح جامع القدر (ج ۲ ص ۳۰۸) والمعارف (ج ۵ ص ۲۸۶ و ۲۹۱) رشید اشرف

حاشیہ صفحہ ص ۴۹۴

۱۔ اس سے پہلے دو باب ”باب ما جاز فی کراہیۃ العود فی الصدقة“ اور ”باب ما جاز فی الصدقة عن الميت“ سے متعلق تشریح پچھلے باب ”باب ما جاز فی التصدق یرث صدقة“ کی شرح اور اس کے حواشی کے تحت گزری تھی پر ۱۲ مرتب

بِإِذْنِ زَوْجِهَا قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَلَا الطَّعَامُ؟ قَالَ: ذَلِكَ أَفْضَلُ أَمْوَالِ
عَوْرَتٍ كَوَاسِ شَوْبَرٍ كِيَانِ سَعْرَاةٍ يَدْلَالَةُ يَعْرِفَانَا اجَازَتِ هُوَ تَوَاسِ كِيَانِ سَعْرَاةٍ
دِرَسْتِ هِي بَلَكِ اسِ انْفَاقِ پَرِ وَهَ اجْرِ كِي مَسْتَقِ هُوَ كِي اَوْرَعْمَ اجَازَتِ كِي صَوْرَتِ مِی مَالِ زَوْجِ سَعْرَاةٍ
نَهَ اسِ كِي لَئِ جَانِزِی اَوْرَنَهی وَهَ اجْرِ كِي مَسْتَقِ هُوَ كِي بَلَكِ یَهَ انْفَاقِ آخِرَتِ مِی اسِ كِي لَئِ وَبَالِ بِنِ جَانِزِی كَا.
لِیْکِنِ یِهَا یِهَ سَوَالِ پِیْدَا هُوَ تَابِ كِي بِنَا رِی مِی حَضْرَتِ ابُو بَرِیْزِی سَعْرَاةٍ مَرُودِی هُوَ یَعْنِی "قَالَ: إِذَا
أَنْفَقَتِ الْمَرْأَةُ مِنْ كَسْبِ زَوْجِهَا عَنْ غَيْرِ أُمْرٍ فَلَهَا نِصْفُ أَجْرٍ" اسِ مِی "عَنْ غَيْرِ أُمْرٍ"
سَعِ كِیَا مَرَادِی؟

حَضْرَتِ شَاهِ صَاحِبِ فَرَمَاتِی مِی "فِيهِ اشْكَالٌ" فِیْ اِنِهَ اِنْ كَانَ الْغَرَضُ مِنْ غَيْرِ أُمْرٍ
الصَّرِيحِ وَكَانَ هُنَاكَ إِذْنٌ لَهَا دَلَالَةٌ أَوْ عَرَفًا فَلَهَا الْأَجْرُ كَامِلَةٌ مِنْ غَيْرِ تَنْصِيفِ
وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا أُمْرٌ وَلَمْ يَكُنْ لَهَا إِذْنٌ دَلَالَةٌ وَلَا عَرَفًا فَكَيْفَ الْأَجْرُ؟ بَلْ هُنَاكَ
عَلَيْهَا وَزَرْفٌ۔۔۔ مِی حَضْرَتِ شَاهِ صَاحِبِ فَرَمَاتِی نَهَ خُودِ اسِ كَا یِجَوَابِ دِیَا هِي كِي اسِ كَا مَطْلَبِ یِهَ سَعِ كِی
اِگَرِ عَوْرَتِ نَهَ شَوْبَرِ كِي اجَازَتِ سَعِ جَوَا سَعِ دَلَالَةُ يَعْرِفَانَا حَاصِلِ هُوَ كِي هُوَ بَغِیْرِ اَمْرِ صَرِیْحِ كِي انْفَاقِ كِیَا تَوَاسِ كُو
نِصْفِ اجْمَعِ كَا جِسِ كَا مَطْلَبِ یِهَ كِي اَمْرِ صَرِیْحِ كِي صَوْرَتِ مِی اجْرِ كَامِلِ كِي مَسْتَقِ هُوَ كِي۔

عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: إِذَا تَصَدَّقَتِ الْمَرْأَةُ
مِنْ بَيْتِ زَوْجِهَا كَانَ لَهَا بِهِ أَجْرٌ وَلِلنَّازِجِ مِثْلُ ذَلِكَ وَلِلْخَازِنِ مِثْلُ ذَلِكَ،
وَلَا يَنْقُصُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ مِنْ أَجْرِ صَاحِبِهِ شَيْئًا لَهُ مَا كَسَبَ وَلَهَا بِمَا أَنْفَقَتْ۔
حَدِيثِ مَذْكُورِ مِی اجْرِ زَوْجِ اَوْرَا جِرْ خَازِنِ كُو جَوَا جِرْ مَرَاةٍ كِي سَا تَمَّ تَشْبِیْهِ دِی گُئِ هِي وَهَ اجْرِ وَثَوَابِ مِی
مَسَاوَاتِ بِیَانِ كَرْنِ كِي لَئِ نَهِی سِی هِي بَلَكِ یِهَ بِیَانِ كَرْنِ كِي لَئِ هِي كِي جِسِ طَرَحِ اِنِ مِی سَعِ
اِیْکِ اجْرِ كَا مَسْتَقِ هُوَ كَا اِیْ طَرَحِ دُوسَرِی بَیْ مَشَارَكِ فِی الطَّاعَاتِ هُونِ كِي بِنَا رِیْ اجْرِ كِي مَسْتَقِ هُوَ كَا
وَلِیْسَ مَعْنَاهُ اِنْ يَزِيدُ أَحَدٌ فِي أَجْرِ الْآخَرِ۔ وَاللَّهُ أَعْلَمُ

۱۔ (ج ۲ ص ۸۰۴) کتاب النِّفَقَاتِ، باب نفقة المرأة إذا غاب عنها زوجها ونفقة الولد ۱۳

۲۔ وَیْکُنِ اِنْ یُکُونُ الْمَرَادُ الْمَشَارَكَةُ فِی اِسْلِ الثَّوَابِ فِیْکُونُ بِهَذَا الثَّوَابِ وَانْ كَانَ أَحَدُهُمَا أَكْثَرُ وَلَا یُزِمُ اِنْ یُکُونُ مَقْدَارُ

ثَوَابِهِمَا سَوَاءً یُکُونُ ثَوَابُ هَذَا أَكْثَرُ وَقَدْ یُکُونُ بَعْضُهُ قَرِیبَ مِنْهُ مَانِ "الْفَتْحُ" (ج ۳ ص ۲۳۰) كَذَا فِی الْمَعَارِ (ج ۵ ص ۲۹۰) ۱۲

۳۔ مَسْئَلَةُ الْبَابِ مِثْلُ تَشْرِیْحِ تَفْصِیلِ كِیْلِ دِیْکِیْ عُمْدَةُ الْقَارِی (ج ۸ ص ۲۹۰ تا ۲۹۲) باب من امرخادمه بالصدقة و...

اور در ج ۸ ص ۳۰۴ تا ۳۰۶ باب اجراء خازن و اگر تصدق کند از بیت زوجه...

بَاب مَا جَاءَ فِي صَدَقَةِ الْفِطْرِ

كنا نخرج زكاة الفطر اذ كان فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعاً من طعام أو صاعاً من شعير أو صاعاً من تمر أو صاعاً من زبيب أو صاعاً من أقط، فلم نخرجها حتى قدم معاوية المدينة فتكلم، فكان فيما كلمه الناس :
إني لأرى مُدَّين من سمراء الشام تعدل صاعاً من تمر، قال : فأخذ الناس بذلك، قال أبو سعيد : فلا أزال أخرجهم كما كنت أخرجهم ۝

له لا بد منها من معرفة صدقة الفطر لغة وشرعاً — ففي العمدة للعيني : قال النووي : هي بلفظة مؤنثة لا عربية ولا معرفة بل هي اصطلاحية للفقهاء، كأنها من الفطرة التي هي النشوء والخلق أي زكاة الخلقة ذكرها صاحب المحاب في التتري.
قلت (أقول العيني) : ولولم قيل بلفظة اسلامية كان أولى لأنها ما عرفت إلا في الاسلام ويؤيد هذا ذكره ابن العربي هو اسمها على لسان صاحب الشرع -

ويقال لها (١) صدقة الفطر (٢) وزكاة الفطر (٣) وزكاة رمضان (٤) وزكاة الصوم وفي حديث ابن عباس (٥) صدقة الصوم ، وفي حديث أبي هريرة (٦) صدقة رمضان وتسمى أيضاً (٧) صدقة الروس (٨) زكاة الأبدان — بسم الله الامام مالك رحمه الله تعالى
أما شرعاً فإنها اسم لما يعطى من المال بطريق الصلة ترحمًا مقدراً بخلاف الهبة فإنها تعطى صلة بغير ربحاً (ج ١ ص ١٠٨)
في بدلية "ابواب صدقة الفطر ۝

وفي المعارف للبنوري (ج ٥ ص ٢٩٩ و ٣٠٠) :

قال الشيخ : واذن الشريعة الصدقة إلى الفطر دل على ان الفطر سببها ، فإن الإضافة تدل في مثلها على السببية ، كما في كتب الأصول -

أقول : المشهور أنها من إضافة الشيء إلى شرطه كـ "حجة الاسلام" وقيل : أضيفت إلى الفطر لكونها تجب بالفطر من رمضان ، قال في "العمدة" (٤ - ٣٦١)

وقال في "المعراج" : والإضافة فيها من إضافة الشيء إلى شرطه ، وهو مجاز ، لأن الحقيقة إضافة الحكم إلى سببه ، وهو الرأس بدليل التعدد بتعدد الروس الخ ١٢ رشيدها شرف

صدقۃ الفطر سے متعلق چند مباحث ہیں :

بحث اول | پہلی بحث یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس کے وجوب کے لئے کوئی نصاب مقرر نہیں بلکہ یہ ہر اس شخص پر واجب ہے جس کے پاس "قوت یوم ولیلۃ" ہو، جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صدقۃ الفطر کا وہی نصاب ہے جو زکوٰۃ کا ہے اگرچہ مال کا نامی ہونا شرط نہیں ہے اور نہ ہی حولانِ حول شرط ہے۔

ائمہ ثلاثہ یہ کہتے ہیں کہ پورے ذخیرۃ حدیث میں کہیں بھی صدقۃ الفطر کا کوئی نصاب بیان نہیں کیا گیا لہذا "قوت یوم ولیلۃ" رکھنے والا بھی اس حکم میں شامل ہے۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ احادیث میں جا بجا صدقۃ الفطر کو زکوٰۃ الفطر کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے چنانچہ حضرت ابوسعید خدریؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی احادیث باب میں "زکوٰۃ الفطر" ہی کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جو اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جو نصاب زکوٰۃ کا ہے وہی بعینہ صدقۃ الفطر کا ہے۔ نیز قرآن کریم میں بھی صدقۃ الفطر پر زکوٰۃ ہی کا اطلاق کیا گیا ہے، مثلاً "قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّىٰ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ" اس میں بہت سے مفسرین کے قول کے مطابق "صلوٰۃ" سے مراد "صلوٰۃ عید" ہے اور "تزکیٰ" سے مراد صدقۃ الفطر کی آئینی، لہذا جب صدقۃ الفطر کو زکوٰۃ قرار دیا گیا تو اس کا نصاب بھی وہی ہوگا۔

۱۔ ثم اعلم ان العلما اختلفوا في صدقة الفطر هل هي فرض او واجبة او سنة أم فعل خير مندوب اليه ؟ فقالت طائفة : هي فرض وهم الاثمة الثلاثة الشافعي ومالك وأحمد ، وقال اصحابنا : هي واجبة ، وقالت طائفة : هي سنة ، وبوقول مالك في رواية ذكرها صاحب الذخيرة ، وقال بعضهم : هي فعل خير تدك انت واجبة ثم نسخت ———

وراجع لتفصيل عمدة القاري (ج ۹ ص ۱۰۸) باب فرض صدقة الفطر — شرح صحيح مسلم سنوی

(ج ۱ ص ۳۱۷) باب زکوٰۃ الفطر ۱۲ مرتب عافاه اللہ

۲۔ سورة الأعلى آیت ۱۴-۱۵ پ ۳ - ۱۲

۳۔ وعن علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ : "تزکیٰ" ائی تصدق صدقۃ الفطر ، "وذكر اسم ربہ" کبر یوم العید فعلی صلوة العید ، وعن جماعة من السلف ما يقتضي ظاهره - روح المعانی (ج ۱۵ ص ۱۲۶) جزع سورة الأعلى آیت (۱۵۱۳)

اور بھی کئی روایات اس پر دال ہیں کہ مذکورہ آیت میں "تزکیٰ" سے مراد زکوٰۃ الفطر اور "صلیٰ" سے مراد

نماز عید ہے ، تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۳۰۱ و ۳۰۲) ۱۲ مرتب

جو زکوٰۃ کا ہے۔

بحث ثانی

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صدقۃ الفطر میں خواہ گندم دیا جائے یا جو یا کھجور یا کشمش سب کا ایک صاع فی کس واجب ہوتا ہے اس کے برخلاف امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک گندم کا نصف صاع اور دیگر اجناس کا ایک صاع واجب ہوتا ہے۔ ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث باب سے ہے "کنا نخرج زکوٰۃ الفطر اذکان فینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صاعاً من طعام أو صاعاً من شعیر أو صاعاً من تمر أو صاعاً من زبیب أو صاعاً من أقط (پنیر) اس حدیث میں لفظ طعام استعمال کیا گیا ہے جس کو ائمہ ثلاثہ نے گندم کے معنی پر محمول کیا ہے۔

۱۲۴۲ھ تا ۱۲۴۳ھ (۱۸۲۷ء تا ۱۸۲۸ء) میں تالیف کیا گیا۔

۱۔ اس کے علاوہ اگر ہر شخص پر جو "قوت یوم و لیلۃ" کا مالک ہو صدقۃ الفطر واجب کر دیا جائے تو اس کا قلب موضوع لازم آئے گا اس لئے کہ آج وہ "قوت یوم و لیلۃ" کو بطور صدقۃ الفطر ادا کر دے گا اور کل خود اپنی تنگدستی کی وجہ سے سوال پر مجبور ہو جائے گا۔ مک فی نور الانوار مسلا جیون (ص ۵۴ و ۵۵) بحث للامام تہا۔
۲۔ صاع سے صاع عراقی مراد ہے جو آٹھ رطل کا ہوتا ہے (رطل کا وزن چونتیس تولہ ڈیڑھ ماشہ ہے) اور صاع کا وزن بحساب مثقال (چار ماشہ چار رطل) تین ہزار دو سو چالیس ماشے بنتا ہے یعنی دو سو تتر تولہ، اس حساب سے تین سیر چھ چھٹانک کا پورا صاع ہوا اور ڈیڑھ سیر تین چھٹانک کا نصف صاع ہوا۔

درہم (تین ماشہ ایک رطل اور ایک بڑے پانچ (۱/۵) رطل) کے اعتبار سے ایک صاع دو سو تتر تولہ کا بنتا ہے اور نصف صاع ایک سو چھتیس تولہ چھ ماشے کا ہوتا ہے، گویا انگریزی سیر کے حساب سے پورا صاع تین سیر چھ چھٹانک تین تولہ کے برابر ہوتا ہے اور نصف صاع ڈیڑھ سیر تین چھٹانک ڈیڑھ تولہ کے برابر۔

۳۔ اور مذ کے اعتبار سے ایک صاع دو اسی تولہ چھ ماشے کا بنتا ہے اور نصف صاع ایک سو چالیس تولہ تین ماشے کا ہوتا ہے، گویا پورا صاع ساڑھے تین سیر چھ ماشہ کا ہوا اور نصف صاع پونے دو سیر تین ماشہ کا، (واضح رہے کہ ایک صاع چار درہم کا ہوتا ہے)۔

صاع کا وزن معلوم کرنے کے جو من طریقے لکھے گئے ہیں ان میں سے جس طریقہ اور حساب کا بھی اختیار کر لیا جائے صدقۃ فطر ادا ہو جائے گا، لیکن چونکہ آخری سائیں یاد آتی ہیں اس لئے اس کے مطابق ادا کرنے میں زیادہ احتیاط ہی ہونی چاہئے۔

حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :-

(۱) اسی باب میں آگے ”عمرو بن شعیب عن ابيه عن حذّہ“ کے طریق سے روایت مروی ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعث منادیًا فی فجّاج مکة الا ان صدقة الفطر واجبة علی کل مسلم ذکراً وَاُنْثٰی حَتّٰی اَوْعْبِدَ صَغِيرًا وَكَبِيرًا مِّثْلَانِ مِنْ قَمْحٍ (گندم) اَوْ سَوَاهٍ صَاعٍ مِنْ طَعَامٍ — امام ترمذیؒ اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”ہذا حدیث غریب حسن“

(۲) امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں حضرت ثعلبہ بن ابی صعیر عن ابيه کے طریق سے مرفوعاً نقل کیا ہے ”اَدَوَازُکُوۃِ الْفَطْرِ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ وَصَاعًا مِنْ شَعِيرٍ اَوْ نِصْفِ صَاعٍ مِنْ بَرٍّ اَوْ قَالَ قَمْحٍ عَنْ كُلِّ اِنْسَانٍ اِلَیْهِ“ — اس سے بھی حنفیہ کا مسلک صاف سمجھ میں آ رہا ہے۔

(۳) طحاویؒ ہی میں حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ کی روایت ہے ”قالت کنا نوذی زکوۃ الفطر علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مَدَّیْنِ مِنْ قَمْحٍ“

(۴) طحاویؒ ہی میں حضرت سعید بن المسیبؓ سے مرسل مروی ہے ”أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوۃ الفطر مَدَّیْنِ مِنْ حَنْطَةٍ“ یہ حدیث اگرچہ مرسل ہے لیکن سعید بن المسیبؓ کی مراسیل شافعیہ کے نزدیک بھی حجت ہیں۔ اس کے علاوہ امام طحاویؒ نے ابو سلمہ بن عبد الرحمن، عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ، قاسم بن محمد، سالم بن عبد اللہ کی مراسیل بھی اسکے مطابق روایت کی ہیں،

۱۔ ”فَجّ“ کی جمع ہے جس کے معنی ہیں ”دَرّہ“ یعنی دو پہاڑوں کے درمیان کشادہ راستہ ۱۲ م
۲۔ ایک مرد و رطل کا ہوتا ہے جبکہ صاع چار مُد کا ہوتا ہے، لہذا دو مُد نصف صاع کے مساوی ہوں گے واضح رہے کہ مُد وزن کے اعتبار سے دو سو ساٹھ درہم کے برابر ہوتا ہے یعنی اڑھائی ٹھہ تو نہ تین ماشہ کا ۱۲ مرتب
۳۔ التّوای، التّوای : برابر ۱۲ م

۴۔ (ج ۱ ص ۲۷۰) باب مقدار صدقة الفطر ۱۲ م

۵۔ (ج ۱ ص ۲۶۹) باب مقدار صدقة الفطر ۱۲ م

۶۔ (ج ۱ ص ۲۷۰) باب مقدار صدقة الفطر ۱۲ م

۷۔ طحاوی (ج ۱ ص ۲۷۰ و ۲۷۱) ۱۲ م

نیز حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت عمر فاروقؓ، حضرت عثمان غنیؓ، حضرت ابوہریرہؓ، حضرت ابوسعید خدریؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ، حضرت مجاہدؓ، حضرت قتیبہؓ، حضرت عبدالرحمن بن القاسمؓ اور حضرت ابراہیم نخعیؓ کے آثار بھی امام طحاویؒ نے اسی کے مطابق روایت کیے ہیں۔ جہاں تک حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے ”صاعاً من طعام“ کا جو لفظ آیا ہے ہمارے نزدیک اس میں ”طعام“ سے مراد گندم نہیں بلکہ جواریا باجرہ وغیرہ ہے گندم پر لفظ ”طعام“ کا اطلاق اس وقت سے شروع ہوا جب سے گندم کا استعمال بڑھا، لیکن عہد رسالت میں بعد کے زمانوں کی طرح لوگوں کی عام غذا گندم نہیں تھی اور اس وقت طعام کا لفظ بول کر جواریا باجرہ وغیرہ مراد لیا جاتا تھا، چنانچہ اسی حدیث کا جو طریق ابو عمر حفص بن میسر سے مروی ہے اس میں جملہ بھی موجود ہےؒ قال

۱۔ عن ابی قلابۃ قال أخبرنی من دفع الی ابی بکر الصدیق صاعاً من ثمنین ”طحاوی (ج ۱ ص ۲۷۰) ۳۳ م

۲۔ عن ابن ابی شیبہ قال: کنا نخرج زکوۃ الفطر علی عہد عمر بن الخطاب نصف صاع (ج ۱ ص ۲۷۰) ۱۲ م

۳۔ حدثنا ابو زرعة عبد الرحمن بن عمرو الدمشقی قال: حدثنا القواکمی فذكر بسنادہ عن عثمان أنه خطبهم فقال: أود أن زکوۃ الفطر من حنطة ” (ج ۱ ص ۲۷۰) ۱۳ م

۴۔ عن ابی ہریرۃ قال زکوۃ الفطر عن کل حر وعبد ذکر أو أنثی صغیر أو کبیر غنی أو فقیر صاع من تمر أو نصف صاع من قمح (ج ۱ ص ۲۷۰) باب مقدار صدقة الفطر ۱۲ م

۵۔ عن الحسن أن مروان بعث إلى أبي سعيد أن ابعث إلى بزکوۃ رقیقک، فقال ابوسعید للرسول: إن مروان لا یعلم إنما علینا أن نعطي لكل رأس عند کل فطر صاعاً من تمر أو ” نصف صاع من بر ” (ج ۱ ص ۲۶۹) باب مقدار صدقة الفطر ۱۲ م

۶۔ عن ابن عباس قال: أمرت أهل البصرة إذ كنت فہم أن یعطوا عن الصغیر والكبیر الحر والمملوک مین من حنطة (ج ۱ ص ۲۷۰) ۱۲ م

۷۔ عوف بیان کرتے ہیں ”کتب عمر بن عبدالعزیز إلى عدی بن أرطاة کتا با فقرأه علی منیر البصرة وأنا أسمع، أما بعد فہم من قبک من المسلمین أن یخرجوا زکوۃ الفطر صاعاً من تمر أو ” نصف صاع من بر ” (ج ۱ ص ۲۷۰ و ۲۷۱) ۱۲ م

۸۔ عن مجاہد: فی زکوۃ الفطر صاع من کل شئ سوی الحنطة، والحنطة نصف صاع (ج ۱ ص ۲۷۱) ۱۲ م

۹۔ وثله شعبة قال: سألت اعمک وحماداً وعبد الرحمن بن القاسم عن صدقة الفطر فقالوا: نصف صاع حنطة (ج ۱ ص ۲۷۱) ۱۲ م

۱۰۔ مثل اثر عمر بن عبدالعزیز (ج ۱ ص ۲۷۱) ۱۲ م

۱۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۰۳ و ۲۰۵) باب الصدقة قبل العيد ۱۲ م

البوسعید وکان طعامنا الشعیر والنزید والأقط والتمی " نیز حافظ ابن حجر نے صحیح ابن خزیمہ کے حوالہ سے حضرت ابن عمرؓ کی روایت نقل کی ہے " قال لم تکن الصدقة علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إلا التمی والنزید والشعیر ولم تکن الحنطة "۔ ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ عہد رسالت میں لفظ طعام کا، طلاق گندم کو چھوڑ کر دوسری اجناس پر ہوتا تھا، وجہ یہی تھی کہ اس دور میں گندم بہت کم تھا، بہر حال خلاصہ یہی ہے کہ حدیث باب میں "طعام" سے گندم مراد نہیں ہے۔

ائمہ ثلاثہ یہ بھی کہتے ہیں کہ حضرت معاذؓ نے گندم کا نصف صاع نکالنے کا حکم دیا تھا لیکن حضرت ابوسعید خدریؓ نے اسے قبول نہیں فرمایا جیسا کہ فرماتے ہیں ”فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه“

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس جملہ کا مطلب یہ نہیں ہو کہ حضرت ابو سعیدؓ پہلے کی طرح ایک صاع نکالتے ہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ پہلے صدقۃ الفطر گندم سے ادا نہیں کیا کرتے تھے بلکہ دوسری اجناس سے ایک صاع نکال کر صدقۃ فطر ادا کیا کرتے تھے اور حضرت معاویہؓ کے مدینہ آنے کے بعد بھی انہوں نے اپنے اس عمل میں کوئی تبدیلی نہیں کی جبکہ دوسرے لوگوں نے حضرت معاویہؓ کا قول ”إني لأرى مدين من سماء الشام تعدل صاعاً من تمر“ سنکر دوسری اجناس سے صدقۃ الفطر ادا کرنے کے بجائے بطور فقرہ گندم کا نصف صاع نکالنا شروع کر دیا تھا۔ ورنہ جہاں تک گندم کا تعلق ہے اس کے بارے میں خود حضرت ابو سعیدؓ کا مذہب بھی یہی تھا کہ گندم میں نصف صاع واجب ہوتا ہے چنانچہ امام طحاویؒ نے حضرت حسن بصریؒ کی روایت نقل کی ہے ”أن مراد أن بعث إلى أبي سعيد أن أبعث إلى بني كاة رقيقك، فقال أبو سعيد للرسول: إن مراد أن لا يعلم إنما علينا أن نعطي لكل رأس عند كل فطر صاعاً من تمر أو

۱۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۹۶) باب صانع من زینب ۳۴ م

۲. تفصیل کیلئے دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۲۹۷) باب الصدقة قبل العيد ۱۲ م

۴۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں "إِنِّي لَأَرَى مَدِينَ مِمْسَرٍ الشَّامِ تَعْدِلُ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ" یعنی میری سمجھتا ہوں کہ شام کے گندم کے دو مدد غالباً مالیت کے اعتبار سے، ایک صاع کھجور کے مساوی ہوتے ہیں ۱۲ م

۴ طحاوی (ج ۱ ص ۲۶۹) باب مقدار صدقة الفطر ۱۲ م

”نصف صاع من بُت“

لیکن حضرت گنگوہیؒ نے حضرت ابوسعید خدریؓ کے قول ”فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه“ کا یہ جواب دیا ہے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کو شروع میں معلوم نہ تھا کہ گندم کا نصف صاع خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر فرمایا تھا اس لئے انہوں نے حضرت معاویہؓ کے قول کو ان کا قیاس سمجھا، چنانچہ دوسری روایت میں ان کا یہ قول مروی ہے ”تلك قيمة معاوية لا قبلها ولا عمل بها“ لیکن بعد میں جب ان کو معلوم ہو گیا کہ ”نصف صاع گندم“ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر فرمایا تھا تو ان کا مسلک بھی یہی ہو گیا کہ گندم کا نصف صاع واجب ہے (كما يفهم من رواية الحسن البصري التي ذكرناها آنفاً) واللہ سبحانہ أعلم

قال: فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر على الذكر والأنثى والحر والملتوك صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير قال: ”فعدل الناس إلى نصف صاع من بُت“

متجددین کا ایک فاسد نظریہ اور اس کا جواب؛ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب میں ”فعدل الناس إلى نصف صاع من بُت“ کے جملہ سے استدلال کر کے بعض متجددین اس بات کے قائل ہیں کہ زکوٰۃ و صدقات کے نصاب اور ان کی شرح ادائیگی غیر متبدل نہیں بلکہ زمانہ کے تغیر سے اس میں بھی تبدیلی اور کمی بیشی کی جاسکتی ہے۔ العیاذ باللہ۔

۱۔ النکوب الدری (ج ۱ ص ۲۴۴)۔ حضرت گنگوہیؒ کا یہ جواب تیسری ہی معنی ”فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه“ کے جملہ سے اگرچہ حضرت معاویہؓ کی تردید اور یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ میں پہلے بھی ایک صاع گندم فطرہ ادا کرتا رہا اور حضرت معاویہؓ کے ”نصف صاع گندم“ نکالنے کے حکم دینے کے بعد بھی میرے اس عمل میں کوئی فرق نہیں آیا۔ لیکن حضرت ابوسعید خدریؓ کا عمل اس وقت تک تھا جب تک کہ وہ ”نصف صاع“ کے قول کو حضرت معاویہؓ کا قیاس سمجھتے رہے تفصیل آگے متن میں آرہی ہے ۱۲ مرتب

۲۔ طحاوی (ج ۱ ص ۳۶۸) باب مقدار صدقة الفطر، پوری روایت اس طرح ہے ”عن عیاض بن عبد اللہ قال سمعت ابوسعید و ہویا ل عن صدقة الفطر قال: لا أخرج إلا ما كنت أخرج على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير أو صاعاً من زبيب أو صاعاً من آقط، فقال لم يزل: أو مؤذن من قم، فقال: لا! تلك قيمة معاوية ۱۲ مرتب

اپنے اس قول باطل پر پہلے تو وہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اگر زکوٰۃ کی شرح غیر متبدل ہوتی تو
 قرآن کریم میں اس کا ذکر ہوتا ۔

لیکن بات محض جہالت پر مبنی ہے اس لئے کہ قرآن کریم میں تمام غیر متبدل احکام کا استیعاب
 نہیں ، مثلاً قرآن میں تعداد رکعات کا بھی ذکر نہیں حالانکہ وہ غیر متبدل ہیں ۔

دوسری دلیل وہ یہ پیش کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں فرمایا گیا ہے ” یَسْأَلُونَكَ مَاذَا
 يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ “ اس میں ضرورت سے زائد مال کو خرچ کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور ضرورت
 سے زائد کی مقدار زمانہ کے تغیر سے بدلتی رہتی ہے لہذا خود قرآن کریم سے نصاب زکوٰۃ کا قابل
 تغیر ہونا ثابت ہوا ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کی تین تفسیریں ہیں ایک یہ کہ یہ آیت زکوٰۃ سے منسوخ ہے اور
 اس زمانہ سے متعلق ہے جب زکوٰۃ کا نصاب متعین نہیں تھا دوسرے یہ کہ یہ آیت صدقات واجبہ
 کے بارے میں نہیں بلکہ صدقات نافلہ کے بارے میں ہے اور تیسرے یہ کہ یہ آیت مجمل ہے جس کی تفسیر
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نصاب زکوٰۃ بیان فرما کر کی اور اس تفسیر میں آپ نے کہیں بھی یہ
 ہدایت نہیں دی کہ آگے چل کر اس میں کوئی تبدیلی پیدا کی جاسکتی ہے لہذا اس آیت کے استدلال
 خالص جہالت ہے ۔

ایک بات متجددین کی طرف سے یہ کہی جاتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں گھوڑوں
 پر زکوٰۃ فرض نہیں تھی ، حضرت عمرؓ نے گھوڑوں پر زکوٰۃ فرض کی ، اس سے معلوم ہوا کہ زکوٰۃ کا نصاب
 اور اس کی تفصیلات زمانہ کے تغیر سے بدل سکتی ہیں ۔ اس کا جواب بھی ظاہر ہے وہ
 یہ کہ ” باب صدقة الخیل “ میں تفصیل سے گزر چکا ہے کہ حضرت عمرؓ نے گھوڑوں پر زکوٰۃ
 فرض کی وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے خلاف نہیں کی بلکہ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں
 بھی نسل کشی کے سائمہ گھوڑوں پر زکوٰۃ فرض تھی لیکن چونکہ اس دور میں ایسے گھوڑے عموماً پائے
 نہ جاتے تھے اور زیادہ تر گھوڑے سواری کے لئے ہوتے تھے اس لئے آپ نے یہ ارشاد فرمادیا تھا
 کہ ” قد عفوت عن صدقة الخیل “ لیکن حضرت عمرؓ کے زمانہ میں چونکہ گھوڑے نسل کشی کے
 لئے رکھے جانے لگے اور ان کی کثرت ہو گئی اس لئے حضرت عمرؓ نے ان پر زکوٰۃ کے وجوب کا حکم جاری

فرما دیا جو درحقیقت کوئی نیا حکم نہیں تھا بلکہ عہد رسالت ہی کے حکم کی تعمیل و تنفیذ تھی۔

متجددین یہ بھی کہتے ہیں کہ حدیث باب میں یہ کہا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقۃ الفطر میں تمر یا شعیر کا ایک صاع مقرر فرمایا تھا لیکن لوگوں نے گندم کا نصف صاع دینا شروع کر دیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گندم کا ایک صاع مقرر کیا تھا اور لوگوں نے اس کی مخالفت کر کے نصف صاع مقرر کر لیا کیونکہ پیچھے روایات تفصیل سے بیان کی جا چکی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ گندم کا نصف صاع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہی مقرر فرما دیا تھا، البتہ چونکہ اس دور میں گندم کا رواج زیادہ نہ تھا اس لئے بہت سے لوگوں کو آپ کی اس تعیین کا علم نہ ہو سکا پھر جب گندم کا رواج بڑھا تو انہوں نے جوادر کھجور کی قیمت لگا کر گندم کا نصف صاع دینا شروع کر دیا کیونکہ جن اجناس کے بارے میں شارع کی طرف سے کوئی تقدیر منقول نہ ہو وہاں قیمت ہی کے مطابق فیصلہ کیا جاتا ہے جیسا کہ حضرت معاویہؓ کے واقعہ میں گزرا۔

اور حدیث باب کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں صدقۃ الفطر کھجور یا جو سے نکالا جاتا تھا اور بعد میں گندم کا نصف صاع نکالا جانے لگا یعنی جن حضرات کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقدیر کا علم تھا انہوں نے آپ کی تقدیر کے مطابق نصف صاع مقرر کیا اور جن کو آپ کی تقدیر کا علم نہیں تھا انہوں نے قیمت لگا کر یہ مقدار مقرر کی لہذا اس سے مقتادیرہ زکوٰۃ و صدقات میں ترمیم کے جواز پر استدلال باطل ہے۔

اَنْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَضَ زَكَاةَ الْفِطْرِ مِنْ رَمَضَانَ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ عَلَى كُلِّ حُرٍّ أَوْ عَبْدٍ ذَكَرَ أَوْ أُنْثَى مِنَ الْمُسْلِمِينَ "اس حدیث میں "من المسلمین" کے الفاظ سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ یہ فرماتے ہیں کہ صدقۃ الفطر صرف مسلمان غلاموں کی طرف سے نکالنا واجب ہے، کافر غلاموں کی طرف سے نہیں۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کے نزدیک غلام خواہ مسلمان ہو یا کافر اس کی طرف سے زکوٰۃ الفطر نکالنا مولیٰ پر واجب ہے، عطارؒ، مجاہدؒ، سعید بن جبیرؒ، عمر بن عبدالعزیزؒ اور ابراہیم نخعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

حنفیہ حدیث باب میں "من المسلمین" کے الفاظ کو غلاموں کے ساتھ متعلق قرار نہیں

دیتے بلکہ یہ فرماتے ہیں کہ اس کا تعلق "من تجب علیہ الصدقة" سے ہے یعنی صدقۃ الفطر مسلمانوں کو واجب ہے کافروں پر نہیں ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں ابن المنذر کے حوالہ سے حضرت ابن عمرؓ سے نقل کیا ہے کہ وہ اپنے مسلمان اور کافروں کو قسم کے غلاموں کی طرف سے صدقۃ الفطر نکالتے تھے۔ حالانکہ وہی حدیث باب کے راوی ہیں۔

نیز مصنف عبدالرزاق میں حضرت ابن عباسؓ سے اور طحاوی کی مشکل الآثار میں حضرت ابوہریرہؓ سے بھی اسی طرح مروی ہے، مشکل الآثار کی روایت میں اگرچہ ابن ہبیہ میں لیکن ان سے روایت کرنے والے عبداللہ بن المبارکؓ ہیں، اور علماء رجال نے تصریح کی ہے کہ عبداللہ بن المبارکؓ، عبداللہ بن مسلمۃ القعنبیؓ اور عبداللہ بن وہبؓ نے ابن ہبیہ سے جو روایتیں نقل کی ہیں وہ قابل قبول ہیں۔

یہ تمام بحث اس صورت میں ہے جبکہ حدیث باب میں "من المسلمین" کی زیادتی کو صحیح سمجھا جائے جبکہ محدثین کی ایک جماعت اس زیادتی کو مقبول نہیں کرتی یہاں تک کہ

۱۔ حنفیہ کا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "لیس علی المسلم فی عبده صدقۃ الا صدقۃ الفطر" کے عموم سے ہے، کذا فی فتح الباری (ج ۳ ص ۲۹۳ و ص ۲۹۴) باب صدقۃ الفطر علی العبد وغیرہ من المسلمین ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۳ ص ۲۹۲) باب صدقۃ الفطر علی العبد وغیرہ من المسلمین۔ روایت اس طرح مروی ہے "ان ابن عمر کان یخرج عن اہل بیتہ تحریم وعبدہم مغیرم وکبیرم مسلمہم وکافرہم من الرقیق ۱۲ مرتب

۳۔ قال (ای ابن المنذر) وابن عمر راوی الحدیث وقد کان یخرج عن عبده الکافر وہو أعرف بمراد الحدیث۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۹۴) ۱۲ مرتب

۴۔ قال: ینخرج الرجز کوۃ الفطر عن کل مملوک له وان کان یہودیاً أو نصرانیاً۔ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۴۱۲) باب صدقۃ الفطر ۱۲ مرتب

۵۔ قال: کان ینخرج زکوۃ الفطر عن کل انسان یعول من صغیراً وکبیراً وعبد ولو کان نصرانیاً مدین من قمح أو صافاً من تمر۔۔۔ زیلعی (ج ۲ ص ۴۱۴) صدقۃ الفطر ۱۲ مرتب

۶۔ حدیث ابن ہبیہ یصلح للمتابعۃ سیما من رواہ ابن المبارک عنہ۔۔۔ زیلعی (ج ۲ ص ۴۱۴) ۱۲ م

۷۔ کما نقل فی المعارف (ج ۵ ص ۳۱۳) ۱۲ م

ابن بزیة نے تویہ کہہ دیا "انہا زیادة مضطربة بلا شك من جهة الاسناد والمعنی"
واللہ اعلم ۛ

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَقْدِيرِ يَمَّهَا قَبْلَ الصَّلَاةِ

عن ابن عمر: "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمر بإخراجه

لہ کذا فی حاشیة "الکوکب الدری" (ج ۱ ص ۲۴۴ و ۲۴۵)۔ وراج للتفصیل المعارف (ج ۵ ص ۳۱۱ تا ۳۱۲)

لہ اعلم: أن هذا الباب (ای باب صدقة الفطر) يحتاج إلى خمسة عشر معرفة :

الاولی : معرفة صدقة الفطر لغة وشرعاً (وقد بیناه مفصلاً فيما سبق)

الثانیة : معرفة وجوبها (فبأحادیث الباب وأحادیث أخرى)

الثالثة : معرفة سبب وجوبها (وهو رأس میونه مؤنة تامة ویلی علیه ولاية تامة)

الرابعة : معرفة شرط وجوبها (هو الاسلام والحرة والغنی)

الخامسة : معرفة ركنها (هو التملیک)

السادسة : معرفة شرط جوازها (بكون المصروف إليه فقيراً)

السابعة : معرفة من تجب علیه (فتجب علی الاب عن اولاده الصغار الفقراء علی السید عن عبده وماله و

مدبرته وأم ولده)

الثامنة : معرفة الذي تجب من أجله (هم اولاده الصغار ومما ليك للخدمة دون مكاتبه وذوجته)

التاسعة : معرفة مقدار الواجب فيها

العاشرة : معرفة الكيل الذي تجب به (وهو الصاع)

الحادية عشر : معرفة وقت وجوبها (بطلوع الفجر الثاني من يوم الفطر)

الثانية عشر : معرفة كيفية وجوبها (فتجب وجوباً موسعاً علی الأعم)

الثالثة عشر : معرفة وقت استحباب أدائها (فقد اتفقت الأئمة الاربعة في استحباب أدائها بعد فجر يوم الفطر قبل

الذباب إلى صلوة العيد)

الرابعة عشر : معرفة جواز تقديرها على يوم الفطر (وسياً في تفصيله في الباب الآتي)

الخامسة عشر : معرفة وقت أدائها (والتفصيل في الباب الآتي) — هذا لفص ما في العمدة للمعنی

(ج ۹ ص ۱۰۷ و ۱۰۸) في بداية الباب صدقة الفطر — ومن يرد التفصيل البسط في هذه الباب

شیر اشرف علی

دلالت کرتی ہیں۔ مثلاً بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ”قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أجود الناس، وكان أجود ما يكون في رمضان“ نیز امام بیہقیؒ نے شعب الایمان میں حضرت سلمان فارسیؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں ارشاد ہے ”من تقرب فیہ (ای رمضان) بخصلة من الخیر کان کمن أذى فریضة فیما سواہ ومن أذى فریضة فیہ کان کمن أذى سبعین فریضة فیما سواہ“۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَعْجِيلِ الزَّكَاةِ

ان العباسیؓ سأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تعجیل صدقته قبل أن تحل فرخص له فی ذلك : نصاب مکمل ہونے سے پہلے اگر زکوٰۃ ادا کرے تو بالاتفاق ادائیگی درست نہ ہوگی، اور اس اتفاق کی حیثیت صدقہ نافلہ کی سی ہو جائے گی، اور اگر نصاب مکمل ہونے کے بعد حولانِ حل سے پہلے زکوٰۃ ادا کی جائے تو ایسی صورت میں ائمہ کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک نصاب مکمل ہونے کے بعد اور حولانِ حل سے پہلے ادائیگی درست ہے، لیکن سفیان ثوریؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک ادائیگی درست نہیں۔

امام مالکؒ نے غالباً حولانِ حل کو نماز کے وقت پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح دخولِ وقت

۱ (ج ۱ ص ۳) کیف کان بدء الوحی الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م

۲ المعارف للبہیؒ (ج ۵ ص ۳۱۴ و ۳۱۵) ۱۳ م

۳ حل حلوًا (ن۔ من) علیہ أمر اللہ : واجب ہونا ۱۲ م

۴ عینی (ج ۹ ص ۴۷) باب قول اللہ تعالیٰ : وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ ۱۲ م

۵ کما ذکرہ ابو عبیدہؒ فی ”الاموال“ وہو المذکور فی ”قواعد“ ابن رشد وہو الاصح۔ کذا فی المعارف

(ج ۵ ص ۳۱۶) لکن نقل العینی : قال ابن المنذر : وکرہ مالک واللیث بن سعد تعجیلہا قبل وقتہا۔

عمدة القاری (ج ۹ ص ۴۷) ۱۲ مرتب

۶ نیز حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں ”من زکی قبل الوقت أعاد کا الصلوۃ۔ عینی (ج ۹ ص ۴۷) باب قول اللہ تعالیٰ : وَفِي الرِّقَابِ ۱۲ م

سے پہلے نماز درست نہیں اسی طرح حولانِ حول سے پہلے زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔

جمہور کا استدلال حضرت علیؓ کی احادیثِ باب سے ہے۔ پہلی روایت اور ذکر کا حاجی ہے، دوسری روایت یہ ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لعمر: انا قد اخذنا زکوٰۃ العباس عام الاول للعام"۔ یعنی حضرت عباسؓ کی اس سال کی زکوٰۃ ہم نے پہلے ہی سال وصول کر لی تھی۔

جمہور کی جانب سے امام مالکؒ کے قیاس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ وقت نماز کے لئے سببِ وجوب ہے جبکہ حولانِ حول زکوٰۃ کے لئے شرطِ اداء ہے نہ کہ سببِ وجوب، لہذا حولانِ حول کو وقتِ صلوٰۃ پر قیاس کرنا درست نہیں۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ الْمَسْأَلَةِ

عن ابی ہریرۃ قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لَأن یغزو احدکم فیمحتطب علی ظہرہ فیتصدق منه ویستغنی بہ عن الناس خیر لہ من أن یسأل رجلاً أعطاه أو منعه ذلك۔ مسئلۃ الباب: متعلق ضروری کلام "باب من تحل لہ الزکوٰۃ" کے تحت گزر چکا ہے۔

فإن الید العلیا خیر من الید السفلی۔ ید علیا اور ید سفلی سے کیا مراد ہے؟ اس بارے میں علماء کے متعدد اقوال ہیں:

- ① ید علیا سے مراد ید منفقہ ہے اور ید سفلی سے مراد ید سائلہ ہے۔
- ② ید علیا سے مراد ید منفقہ ہے اور ید سفلی سے مراد ید آخرہ ہے۔
- ③ ید علیا سے مراد ید اللہ ہے اور ید سفلی سے مراد ید سائل ہے۔

لہٰذا سببِ وجوب سے پہلے نہ وجوب ہوگا اور نہ ہی ادا کرنے کی صورت میں (اُنہ کے اعتبار سے) فریضہ ساقط ہوگا۔
لہٰذا بلکہ زکوٰۃ کا سببِ وجوب وجودِ نصاب ہے لہٰذا اس کے پائے جانے سے نفسِ وجوب پایا جائے گا اور زکوٰۃ کی ادائیگی درست ہوگی ۱۲م

سے تفصیل کیلئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۲۹۴ تا ص ۲۹۶) باب لا صدقۃ إلا عن ظہر غنی۔ اور فتح الباری (ج ۳

ص ۲۳۵ تا ص ۲۳۷) باب لا صدقۃ إلا عن ظہر غنی ۱۲م

عہ شرح باب از مرتب ۱۲

- (۴) ید علیا سے مراد ید متعففہ ہے (فعلہ أن السفلی ہی غیر المتعففہ)
 (۵) ید علیا سے مراد ید آخذہ ہے اور ید سفلی سے مراد ید مانعہ ہے۔
 (۶) ید سے مراد نعمت ہے، اور مطلب یہ ہے کہ عطیہ کثیرہ عطیہ قلیلہ کے مقابلہ میں بہتر ہے،
 گویا صدقات و خیرات کی ترغیب مقصود ہے۔
 (۷) علیا سے مراد ید معطیہ ہے اور سفلی سے مراد ید مانعہ۔

ان تمام اقوال میں سے پہلا قول راجح ہے یعنی علیا مراد ید متعففہ اور سفلی سے مراد ید مانعہ ہے۔
 وابدأ بعن تعول یعنی اتفاق کی ابتداء اپنے اہل و عیال اور اقرباء سے ہونی چاہئے اس
 لئے کہ ایسی صورت میں وہ دوا جروں کا مستحق ہوگا ایک اجر اتفاق اور ایک اجر سلسلہ رحمی۔ کما قال
 علیہ الصلاة والسلام: لها أجران أجر القربة وأجر الصدقة

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن المسألة كد يكذبها الرجل وجهه
 إلا أن يسأل الرجل سلطاناً أو في أم لا بد منه مطلب یہ کہ سوال کرنے سے آدمی کی عزت
 اور چہرے کی وجاہت جاتی رہتی ہو لہذا سوال نہ کرنا چاہئے۔ البتہ سلطان سے سوال کرنے کی اجازت ہو
 اگرچہ سائل مالدار ہی کیوں ہو، وجہ یہ ہے کہ سلطان کو بیت المال پر اختیار حاصل ہوتا ہے اور بیت المال کے
 اموال پر تمام مسلمانوں کا حق ہوتا ہے لہذا یہ بھی سلطان سے سوال کر کے بیت المال سے اپنا حق وصول کر سکتا ہے۔
 پھر "أو في أم لا بد منه" کا مطلب یہ ہے کہ حاجت شدیدہ کے وقت غیر سلطان کے بھی مال درست ہے واللہ اعلم
 (از مرتب عفا اللہ عنہ)

هذا آخر كلمة في هذا الباب

وبہ نتیجہ شرح ابواب الزکاة بعون اللہ تعالیٰ ولطفہ وکرمہ، وسنبداً فی شرح ابواب
 الصوم إن شاء اللہ تعالیٰ۔۔۔ وذلك ليلة الاثنين ثالث ذي الحجة سنة ١٤٠٢

والحمد لله أولاً وأخراً

۱۔ کما اختاروا الحافظان فی المفتح (ج ۲ ص ۲۳۶، باب متد الإعن ظرغنی) والعمدة (ج ۸ ص ۲۹۲ و ۲۹۵، باب لا صدقہ لہ) ۱۲ مرتب
 ۲۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۹۸)، باب الزکوۃ علی الزوج والأیتام فی الحجۃ ۱۲ م

۳۔ کد یکد کدراً (نقص): کام میں محنت کرنا، روزی طلب کرنا، انگلی سے اشارہ کرنا، مانگنے میں اصرار کرنا۔ کد الرجل:
 تمکانات۔ کد الرأس: برہنہ لگائی یا خوب کھبانا۔ کد الشیء: ہاتھ سے حسین لینا۔ لیکن حدیث میں اس مقام پر
 "یکد بہا الرجل وجہہ" سے سوال کی ذلت کی وجہ سے چہرہ کی رونق اور عزت کا ختم ہونا مراد ہے۔ چنانچہ

"نہایۃ لابن الاثیر میں ہے "أرد بالوجه ماره ورونقه" (ج ۴ ص ۱۱) ۱۲ مرتب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

البَابُ الصَّوْمُ

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

صیام رمضان کی فرضیت ہجرت کے دوسرے سال ہوئی ، اس سے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام عاشوراء اور ایامِ بقیع کے روزے رکھتے تھے ۔۔۔ پھر اس میں اختلاف ہے کہ یہ روزے اس وقت فرض تھے یا نہیں ؟ حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ روزے اس وقت منسوخ تھے جبکہ شافعیہ اس کے قائل ہیں کہ صیام رمضان سے قبل کوئی روزہ منسوخ نہ تھا ، بلکہ عاشوراء وغیرہ کے روزے پہلے بھی سنت تھے اور اب بھی سنت ہیں ۔

۱۔ الصوم لغة : الإمساك مطلقاً أي على أي شيء كان في أي وقت كان ۔۔۔ وشرعاً : الإمساك عن المفطرات (الأكل والشرب والجماع) حقيقة أو حكماً (فإن أكل أو شرب أو جامع ناسياً لم يفطر لأنه مسك حكماً وإن كان غير مسك حقيقة) في وقت مخصوص (وهو من طلوع الفجر إلى الغروب) بنية (وهو أن يكون على قصد التقرب) من الله (وهو أن يكون مسلماً عاتلاً طاهراً من الخبث والنفاس)۔۔۔ كذا في "اللباب" (ج ۱ ص ۱۶۲ و ص ۱۶۵) و "المجمر" (ج ۱ ص ۱۶۶) بإيضاح من المرتب

۲۔ وفرض صوم رمضان لعشر شعبان بسنة ونصف بعد الهجرة ، كما ذكر ابن جرير في تاريخه وابن كثير في "البدایة والنہایة" (ج ۳ ص ۲۵۴ و ص ۳۳۷)۔۔۔ وفي السنة الثانية وقع تحويل القبلة قبل الصيام وفيها زكاة الفطر ونصب الصدقات كما يقول ابن كثير وغيره ۔۔۔ كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۱) ۱۲ مرتب

۳۔ قری مہینے کی تیرھویں چودھویں اور پندرھویں تاریخ ۔ اسی طرح "السیالی البیض" انہی دنوں کی آیت کو کہا جاتا ہے ۱۳ مرتب

پھر چونکہ صوم رمضان کی فرضیت کے بعد صوم عاشوراء وغیرہ کی عدم فرضیت پر اجماع ہے اس لئے اب عملاً مذکورہ اختلافات کا کوئی ثمرہ ظاہر نہ ہوگا۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ شَهْرِ رَمَضَانَ

رمضان کی وجہ تسمیہ | رمضان کی وجہ تسمیہ میں مختلف اقوال ہیں۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ ”رمض“ سے مشتق ہے جس کے معنی شدید تپش اور گرمی کے ہیں۔ اور جس سال اس مہینہ کا یہ نام رکھا گیا اس سال چونکہ یہ مہینہ شدید گرمی میں آیا تھا اس لئے اس کا نام رمضان رکھ دیا گیا۔

اور بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے ”لَا نَهْ يَمْضِي الذَّنْبُ“ اُئی مجھ قہا۔ پھر بعض حضرات کا کہنا یہ ہے کہ ”رمضان“ باری تعالیٰ کے اسمِ اِکرامی جس کے ایک نام ہے۔ لہذا شہر رمضان کے معنی ہیں ”شہر اللہ“۔ اس لئے یہ نام ”شہر“ کی افتاء کے بغیر استعمال نہیں ہوتا۔

لَمْ يَمْضِ يَمْضِي رَمَضًا (سُجَّ) النَّهَارُ: دِنٌ كَاسْتِغْرَامٍ يَوْمًا۔ اشمس: ریت وغیرہ پر سخت دھوپ پڑنا۔ اظن: گرم زمین سے پاؤں جلنا۔ الطائر: پیاس کی تیزی سے پرندہ کے جوف کا گرم ہونا۔ عینہ: گرم ہو کر جل اٹھنا۔ اُم: لیکن علامہ شبیر احمد عثمانی نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں کہ یہ وجہ تسمیہ ضعیف ہے۔ ”لَا اَنْ تَسْمِيَةُ بِرِثَابَةٍ قَبْلَ الشُّعْبِ الذِّي عَرَفَ مِنْهُ اَنْ يَمْضِيَ الذَّنْبُ“۔ فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۰۶) باب فضل شہر رمضان۔

صاحب کشف رکھتے ہیں کہ رمضان کے اصل معنی ہیں سخت گرمی میں جلنا اور تکلیف برداشت کرنا اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس مہینہ میں رونے رکھنے ہوتے ہیں اور بھوک کی گرمی برداشت کرنی ہوتی ہے جو ایک عبادتِ قدیمہ تھی۔ قاموس القرآن (ص ۲۵۵) ۱۲ مرتب

قال القاری: ورمضان وإن صحَّ أنه من اسماء الله تعالى فغير مشتق أو راجع إلى معنى الغافر أي يحوّل الذنوب و يمحّھا۔ کذا فی فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۰۶) ۲ کسینی

۳ اس بارے میں اختلاف ہے کہ لفظ رمضان کو بغیر لفظ ”شہر“ کے استعمال کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ علامہ نووی فرماتے ہیں:

فی ہذہ المسألة ثلاثا مذہب:

قالت طائفة: لا يقال رمضان على الأفراد بحال وإنما يقال: شهر رمضان۔ بقول أصحابنا: لا

اور اس بارے میں اہل لغت نے یہ نکتہ بیان کیا ہے کہ جو مہینے حرف رارے شروع ہوتے ہیں یعنی رمضان، ربیع الثانی اور شعبان۔

۱۰۔ و زعم ہولاء ان رمضان اسم من اسماء الله تعالى فلا يطلق على غيره إلا بقيد۔

وقال أكثر اصحابنا وابن الباقلاني: إن كان هناك قرينة تصرفه إلى الشهر المذكورة وإلا فیکره، قالوا: رمضان فيقال: صمن رمضان، وقمن رمضان، ورمضان أفضل الأشهر، ويندب طلب ليلة القدر في أواخر رمضان واشباه ذلك، ولا كراهة في هذه كلمة، وإنما يكره أن يقال: جار رمضان، ودخل رمضان، وحضر رمضان، وأحب رمضان ونحو ذلك۔

والمذهب الثالث: مذهب البخاري والمحققين أنه لا كراهة في إطلاق رمضان بقرينة وبغير قرينة، وهذا المذهب هو الصواب والمذهب الأولان فاسدان لأن الكراهة إنما تثبت بنهي الشرع ولم يثبت فيه نهي۔۔۔
وقولهم: إنه اسم من أسماء الله تعالى ليس بصحيح، ولم يصح فيه شيء وإن كان قد جاز فيه أثر ضعيف، واسماء الله تعالى توقيفية لا تطلق إلا بدليل صحيح ولو ثبت أنه اسم لم يلزم منه كراهة۔۔۔ وهذا الحديث المذكور في الباب (عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا جار رمضان فتمت الأبواب الجنة) صريح في الرد على المذهبين، ولهذا الحديث نظائر كثيرة كذا في شرح النووي على صحيح مسلم (ج ۱ ص ۳۴۶) كتاب الصيام، باب فصل شهر رمضان۔

جو حضرات لفظ ”شهر“ کے بغیر لفظ ”رمضان“ کا استعمال جائز قرار نہیں دیتے ان کا استدلال ”الکامل“ لابن عری میں حضرت ابو ہریرہ کی روایت سے بھی ہے ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تقولوا رمضان، إن رمضان اسم من أسماء الله تعالى ولكن قولوا: شهر رمضان“ لیکن یہ روایت ضعیف ہے، دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۹۶) باب هل يقال رمضان أو شهر رمضان ومن رأى كلمة واسعا۔۔۔ اور عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۵) باب هل يقال الشهر ۱۲ مرتب عفا الله عنه وعافاه

حاشیہ صفحہ ہذا

۱۱۔ وذكر الشرح رجب قول الصلاح الصفري ومن تبعه وليس ذلك عند عامة أهل اللغة والأدبار، وبعضهم:

إن حادي عشرين شهر جمادى ۴

ذكروا شهر و هو مح رمضان ۵

في كلام الشهود لمن تسبى ۶

والربيعين غير ذالم يسجوا ۷

كذا في المعارف (ج ۶ ص ۳)

وقال بعضهم:

ولا تصف شهرًا إلى اسم شهر ۸

إلا ما أوله الرار فنادر ۹

(بانی حاشیہ صفحہ ۵۱۳)

ان کو لفظ ”شہر“ کا مضاف الیہ بنا کر استعمال کیا جاتا ہے اور باقی مہینوں میں اس کی یا بندہ نہیں کی جاتی
 قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا کان اَوَّلُ لیلۃ من شہر رمضان
 صدقت الشیاطین وصدقة الجن“ بعض علماء نے اس کو حقیقت پر محمول کیا ہے نبی
 شیاطین وغیرہ کو آزاد نہیں رہنے دیا جاتا اور ان کو بند کر دیا جاتا ہے چنانچہ ابن منیرؒ اور تاضی
 عیاضؒ اسی کے قائل ہیں۔

جبکہ علامہ توربشتیؒ وغیرہ نے اس کو نزولِ رحمت سے کنایہ قرار دیا ہے اور حدیث باب کا
 مطلب یہ بیان کیا ہے کہ اس مہینے میں نیکی پر اجر و ثواب زیادہ ملتا ہے، گناہ معاف کئے جاتے ہیں اور
 خطاؤں سے درگند کیا جاتا اور شیاطین کا اثر کم ہو جاتا ہے۔

واستثن منہا رجباً فیمتنع لأنه فیما روه ماسمع

روح المعانی (ج ۲ جز ۲ ص ۶ سورۃ بقرہ رقم الآیہ ۱۸۵)

وہذا (ای استثنای رجب) ہوا صحیح لأن ذکر الشہر مع الربیعین فرقاً بین الشہر والموسم كما ذکر بعض أئمة
 اللغة ، و ذکرہ مع رمضان لتوہم أنه اسم من أسماءہ تعالیٰ ، ولای وجدنی ”رجب“ أحدین ہذین الوجہین ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ۱۸۵

۱۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ اکثر حضرات نے تو غیر ذوات الرار اسما شہور کے ساتھ لفظ ”شہر“ کے استعمال کو بالکل ممنوع
 قرار دیا ہے اور بعض (مثلاً سیبویہ وغیرہ) نے ان کے ساتھ بھی لفظ ”شہر“ کے استعمال کو جائز قرار دیا ہے،
 بہر حال رجب اور غیر ذوات الرار میں فصیح و شہر یہی ہے کہ ان کے ساتھ لفظ ”شہر“ کا استعمال نہ کیا جائے ،
 واللہ اعلم تفصیل کے دیکھئے

(۱) الروض الانف مع السیرۃ النبویۃ لابن ہشام (ج ۱ ص ۱۵۸) کتاب المبعث: فصل فی ذکر الشہر مضافاً الی رمضان۔

(۲) عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۵) باب بل یتال رمضان أو شہر رمضان الخ

(۳) روح المعانی (ج ۲ جز ۲ ص ۶ رقم الآیہ ۱۸۵)

(۴) فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۰۶) باب فضل شہر رمضان - ۱۲ - ۱ - س

۱۔ صفہ تصفیہ: قید کرنا، بتھکڑی لگانا ۱۲ م

۲۔ یہ ”مارد“ کی جمع ہے معنی سرکش ۱۲ م

۳۔ علامہ توربشتیؒ نے اپنی بات کی تائید میں مسلم کی روایت کو پیش کیا ہے جس میں یہ الفاظ مروی ہیں (باقی حاشیہ صفحہ ۱۸۵)

علامہ قرطبیؒ نے ان دونوں اقوال میں سے پہلے قول کو ترجیح دی ہے۔ لیکن یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ جب شیاطین کو بند کر دیا جاتا ہے تو اس مہینہ میں لوگوں سے معاصی و ذنوب کا صدور کیونکر ہوتا ہے جبکہ آپ کے بیان کردہ مطلب کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس مہینہ میں کوئی شخص بھی کسی بھی گناہ کا مرتکب نہ ہو؟

علامہ قرطبیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ معاصی و ذنوب کا سبب صرہً شیاطین اور سرکش جنات ہی نہیں ہوتے بلکہ گناہوں کے اور بھی اسباب ہوتے ہیں مثلاً نفس کا سبکدوش، شیاطین الستر کی صحبت، عادات قبیحہ اور اپنی ذاتی خباثت، لہذا شیاطین جتنیہ کے بند کئے جانے سے معاصی اور ان کے اسباب کم تو ہو سکتے ہیں بالکل ختم نہیں ہو سکتے۔

اس کے علاوہ چونکہ گیارہ مہینے شیاطین انسانوں کے پیچھے پڑے رہتے ہیں اس لئے ماہ مبارک میں ان کے بند ہونے کے باوجود ان کی صحبت کا اثر باقی رہتا ہے اگرچہ کم ہو جاتا ہے جس طرح گرم لوبہ آگ سے نکالے جانے کے بعد بھی کافی دیر تک گرم رہتا ہے، اگرچہ اس کی ترارت بھی بتدریج کم ہوتی چلی جاتی ہے واللہ اعلم۔

(بزیادات من المرتب)

بَاب مَا جَاءَ فِي كَسْرِ هِيَةِ صَوْمِ يَوْمِ الشَّكِّ

عن صلة بن زفر قال: كنا عند عمار بن ياسر فأتي بشاة مصلية، فقال:

كلوا، ففتح بعض القوم، فقال: إني صائم، فقال عمار بن ياسر: من صام

إذا كان رمضان فتحت أبواب الرحمة الخ (ج ۱ ص ۳۶) کتاب الصیام، باب فضل شهر رمضان
لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس روایت سے ان کی تائید مشکل ہے اس لئے کہ ”صدقہ شیاطین“ کے مضمون کو اسی روایت میں آگے ”سلسلہ شیاطین“ کے الفاظ کے ساتھ بیان کیا جا رہا ہے واللہ اعلم ۱۲ مرتب

ق ۱۲ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۳) ۱۱ م

تھ ہو (ای الشک) استوار طری الا دراک من النقی والإشبات، وموجیه ہنا أن یغم البلال لیلۃ الثلاثین
من شعبان فیشک فی ایوم الثلاثین أ من رمضان ہو أ د من شعبان ۶ أ و یغم من رجب بلال شعبان
فاکملت عدتہ ولم یکن رؤی بلال رمضان فیقع الشک فی الثلاثین من شعبان أ ہو الثلاثون أ والحادی الثلاث
کذا فی فتح القدیر وراجعہ للتفصیل (ج ۲ ص ۵۴، کتاب الصوم) ۱۲ مرتب

اليوم الذي شد فيه فقد عصى أبا القاسم

یوم الشک سے مراد تیس شعبان ہے اس دن میں اگر کوئی شخص اس خیال سے روزہ رکھے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ دن رمضان کا ہو اور ہمیں چاند نظر نہ آیا ہو تو اس نیت سے روزہ رکھنا باتفاق ائمہ مکروہ تحریمی ہے اور حدیث باب کا مہمل حنفیہ کے نزدیک بھی ہے، پھر اگر کوئی شخص کسی خاص دن نفلی روزہ رکھنے کا عادی ہو اور وہی دن اتفاق سے یوم الشک ہو تو اس کے لئے بنیت نفل روزہ رکھنا

لے چنانچہ صاحب شرح وقایہ نے ہیئت الشک کی تعیین "ہیئت الثلاثین من شعبان" سے کی ہے۔ دیکھئے (ج ۱ ص ۲۴۴، کتاب الصوم)

نیز صاحب عنایہ فرماتے ہیں "یوم الشک ہوا یوم الاخیر من شعبان الذی یتمیل ان یكون آخر شعبان أو اول رمضان — عنایہ بہا مش فتح القدیر (ج ۲ ص ۵۳) کتاب الصوم۔

اور علامہ عینی فرماتے ہیں "و یوم الشک ہوا یوم الذی یحدث الناس فیہ برؤیہ الهلال ولم یثبت رؤیہ أو شہدوا حد فرقت شہادتہ أو شاہدان کا سقائے ردت شہادتہما۔ عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۷۹) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا رأیتم الهلال فصوموا و اذا رأیتموہ فافطروا۔ (لیکن شیخ ابن ہمام نے اس کی تردید کی ہے، دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۵۴) کتاب الصوم؛

پھر بعض حضرات نے یوم الشک کا مصداق شعبان کی ایسی تیسویں تاریخ کو قرار دیا ہے جس کی شب میں چاند بادل وغیرہ کی وجہ سے دکھائی نہ دیا ہو جس کا مطلب یہ ہوا کہ مطلع صاف ہونے کے باوجود اگر چاند نظر نہ آیا تو اسے یوم الشک نہ سمجھا جائے گا۔ کہا نقل فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸)۔

اس کے برعکس علامہ ابن تیمیہ اس کے مدعی ہیں کہ یوم الشک شعبان کی وہ تیسویں تاریخ ہے جس کا چاند مطلع صاف ہونے کے باوجود نظر نہ آیا ہو، ان کے نزدیک اگر مطلع ابرزد ہونے کی وجہ سے چاند نظر نہ آیا تو ایسا دن یوم الشک کا مصداق نہ بنے گا، دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸)۔ والشماعلم ۱۲ رتبہ شرف لے و فیہ غلات ابی ہریرۃ و عمر و معاویہ و عائشہ و اسماء رضی اللہ عنہن

ثم ان من رمضان یجزیہ وہو قول الاوزاعی و الثوری و وجہ للشافعیہ (یعنی اگر یوم الشک میں احتیاطاً روزہ رکھ لیا تو اگرچہ جائز نہیں تب بھی اگر بعد میں اس دن کا یکم رمضان ہوتا ثابت ہوگا یہاں تو امام اوزاعی وغیرہ کے نزدیک اس کا وہ روزہ رمضان کے پہلے فرض روزہ کی حیثیت سے ادا ہو جائے گا) وعند الشافعی و احمد و الجزیہ الا اذا أخبر بہن یق بن عبد و امرأۃ۔ عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۷۹ ص ۲۸۰) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا

باتفاق جائز ہے۔ اور اگر عادت کے بغیر کوئی شخص یوم الشک میں نیت نفل روزہ رکھنا چاہے تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ مطلقاً ناجائز ہے، حنفیہ کے نزدیک عوام کے لئے ناجائز اور خواص کیلئے جائز ہے۔ ائمہ ثلاثہ پچھلے باب (باب ما جاء لا تقدموا الشهر بصوم) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث مرفوعہ ”لا تقدموا الشهر بصوم ولا بصومين إلا أن يوافق ذلك صوماً كان يصومه أحدكم“ سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں نہی مطلق ہے اور عوام و خواص کی کوئی تفریق نہیں ہے۔

۱۔ چنانچہ امام ترمذیؒ پچھلے باب (باب ما جاء لا تقدموا الشهر بصوم) کے تحت حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث مرفوعہ ”لا تقدموا الشهر بصوم ولا بصومين إلا أن يوافق ذلك صوماً كان يصومه أحدكم“ ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”و العمل على هذا عند أهل العلم كرهوا أن يجعل الرجل بصيام قبل دخول شهر رمضان لمعنى رمضان وإن كان رجل يصوم صوماً فوافق صيامه ذلك فلا بأس به عندنا“ (ج ۱ ص ۱۱۵) ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ حضرت عمار بن یاسرؓ کی حدیث باب کو ذکر کرنے کے بعد امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: ”والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعدهم من التابعين وبه يقول سفیان الثوريؒ ومالك بن انسؒ وعبد بن المباركؒ والشافعيؒ وأحمد وإسحاقؒ كرهوا أن يصوم الرجل اليوم الذي يشك فيه“ (ج ۱ ص ۱۱۶)

لیکن علامہ عینیؒ تمموم یوم الشک کی صورتیں بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”والثالث أن ينوي التطوع وهو غير مكروه عندنا وبه قال مالكؒ وفي ”الأثرات“ حكى عن مالكؒ جواز النفل فيه عن أهل العلم (اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالکؒ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے) وہو قول الأوزاعيؒ والليث وابن مسleme وأحمد وإسحاق (اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام اوزاعیؒ، لیثؒ، ابن مسلمہؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے۔ جبکہ امام ترمذیؒ نے امام مالکؒ وغیرہ کا قول اس کے برعکس نقل کیا ہے) والله أعلم۔ عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۸۰) باب قول النبي صلى الله عليه وسلم إذا رأيتم الهلال فصوموا ۱۲ مرتب

۳۔ وفي جوامع الفقہ: لا يكره صوم يوم الشك بنية التطوع والأفضل في حق النواص صوم بنية التطوع بنفسه خاصة وهو مروى عن أبي يوسفؒ، وفي حق العوام التلوم (الانتظار، أي يسك) إلى أن يقرب الزوال، وفي المحيط: إلى وقت الزوال“ فان ظهر أنه من رمضان نوى الصوم وإلا أنظر كذا في العمدة (ج ۱ ص ۲۸۰) ۱۲ سنی

۴۔ اور جہاں تک ”إلا أن يوافق ذلك صوماً كان يصومه أحدكم“ کی تفریق کا تعلق ہے اس کے ائمہ ثلاثہ بھی قائل ہیں، چنانچہ اسی باب میں پیچھے بیان کیا جا چکا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی مخصوص دن میں روزہ رکھنے کا عادی ہوا وہ دن یوم الشک میں آجائے تو ایسے شخص کے لئے یوم الشک میں روزہ رکھنا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بھی جائز ہے ۱۲ م

حقیقہ کا کہنا یہ ہے کہ اس نہی کی علت رمضان کا شک ہے یہی وجہ ہے کہ جو شخص پہلے کسی مخصوص دن میں روزہ رکھنے کا عادی ہو اور وہ دن یوم الشک میں آجائے اُسے حدیث باب میں روزہ رکھنے کی اجازت دی گئی ہے کیونکہ وہاں پر رمضان کے شک کا کوئی احتمال نہیں اسی پر خواص کو بھی قیاس کیا جائے گا جو اپنے علم وفقہ کی بنا پر شکوک و سادس میں نہیں پڑیں گے بلکہ حنا یمن نیت نفل سے روزہ رکھیں گے البتہ عوام چونکہ ان و سادس کو دور کرنے پر قادر نہیں ہوتے اس لئے انہیں روزہ رکھنے سے منع کیا جائے گا۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الصَّوْمَ لِرُؤْيَةِ الْهِلَالِ وَالْإِطْلَاقِ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تصوموا قبل رمضان، صوموا لِرُؤْيَتِهِ وَأَنْظُرُوا لِرُؤْيَتِهِ: اس حدیث نے صراحت فرمادی ہے کہ ثبوت "شہر" کا مدار ہلال کی رویت پر ہے نہ کہ اس کے وجود پر، لہذا اس سے ثبوت ہوا کہ تمض حسابات کے ذریعہ جاننے کے افق پر ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ کر کے ثبوت شہر نہیں ہو سکتا اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ ایک حدیث میں

یوم الشک کی چند اور صورتیں بھی علامہ عینی نے بیان کی ہیں:

(۱) اَنْ يَنْوِي عَنْ وَاجِبٍ آخَرَ كَقَضَاءِ رَمَضَانَ وَالنَّزْرَ أَوْ الْكَفَّارَةَ وَهُوَ مَكْرُوهٌ أَيْضًا إِلَّا أَنْ كَرِهَتْهُ خَفِيفَةً وَإِنْ ظَهَرَ أَنَّهُ مِنْ شَعْبَانَ قِيلَ يَكُونُ نَفْلًا وَفِيلَ يَجْزِيهِ عَنِ الَّذِي نَوَاهُ مِنَ الْوَاجِبِ وَهُوَ الْأَمْرُ وَفِي الْمَحْطَا وَهُوَ الصَّحِيحُ .

(۲) اَنْ يَضَعِ (بِأَنْ يَرُدَّ) فِي امْسَلِ النِّيَّةِ بِأَنْ يَنْوِي أَنْ يَصُومَ غَدًا إِنْ كَانَ مِنْ رَمَضَانَ وَلَا يَصُومُ إِنْ كَانَ مِنْ شَعْبَانَ وَفِي هَذَا الْوَجْهِ لَا يَصِيرُ صَائِمًا .

(۳) اَنْ يَضَعِ فِي وَصْفِ النِّيَّةِ بِأَنْ يَنْوِي إِنْ كَانَ غَدًا مِنْ رَمَضَانَ يَصُومُ عَنْهُ وَإِنْ كَانَ مِنْ شَعْبَانَ فَعَنْ وَاجِبٍ آخَرَ فَهُوَ مَكْرُوهٌ .

(۴) اَنْ يَنْوِي عَنْ رَمَضَانَ إِنْ كَانَ غَدًا مِنْهُ وَعَنْ السَّطْوَعِ إِنْ كَانَ مِنْ شَعْبَانَ ، يَكْرَهُ .

کذا فی العمدة (ج ۱ ص ۲۸۰) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا رأيتم الهلال فصوموا

وراجع للتفصيل فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۰۷ و ۱۰۸) باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال — و

ادحیزالسالك (ج ۳ ص ۸۳ و ۸۴) صیام الیوم الذی یشک فیہ — ۱۲ رشید اشرف

ارشاد ہے " فِیْ اَنْ غَمَّ عَلَیْکُمْ فَاَقْدَسُ وَاللّٰہِ " جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر بادل غم

لے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۵۶) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم اِذَا رَأَیْتُمُ الْهَلَالَ فَصُومُوا اِنَّہٗ — فی حدیث ابن عمرؓ پوری روایت اس طرح مروی ہے " اَنْ رَسُولُ اللّٰہِ صلی اللہ علیہ وسلم ذَكَرَ مَعْنَانَ فَقَالَ : لَا تَصُومُوا حَتّٰی تَرَوْا الْهَلَالَ وَلَا تَفْطُرُوا حَتّٰی تَرَوْہُ فَاِنْ غَمَّ عَلَیْکُمْ فَاَقْدَسُ وَاللّٰہِ "۔ یعنی روزہ اس وقت تک نہ رکھو جب تک چاند نہ دیکھ لو اور اسی طرح عید کے لئے افطار بھی اس وقت تک نہ کرو جب تک کہ چاند نہ دیکھ لو، اور اگر چاند تم پر مستور ہو جائے تو حساب بگالو۔

حضرت ابن عمرؓ کی ایک روایت اس طرح مروی ہے " اَنْ رَسُولُ اللّٰہِ صلی اللہ علیہ وسلم قَالَ اَلْشَّہْرِ تِسْعَ وَعِشْرُونَ لَیْلَۃً فَلَا تَصُومُوا حَتّٰی تَرَوْہُ فَاِنْ غَمَّ عَلَیْکُمْ فَاَکْمِلُوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِیْنَ "۔ صحیح بخاری، حوالہ بالا۔ حضرت مولانا مفتی محمد رفیع صاحب قدس سرہ نے اپنے رسالہ " رویت ہلال " ص ۱۵ " مسئلہ چاند کے وجود کا نہیں رویت شہود کا ہے " میں ان دونوں حدیثوں کو ذکر کرتے ہوئے اس موضوع پر نفیس بحث کی ہے چنانچہ لکھتے ہیں :

" یہ دونوں حدیثیں حدیث کی دوسری سبب مستند کتابوں میں بھی موجود ہیں جن پر کسی محدث نے کلام نہیں کیا۔ اور دونوں میں روزہ رکھنے اور عید کرنے کا مدار چاند کی رویت پر رکھا ہے۔ لفظ " غم " عربی زبان کا مشہور لفظ ہے جس کے معنی کسی چیز کو آنکھوں سے دیکھنے کے ہیں۔ اس کے سوا اگر کسی دوسرے معنی میں لیا جائے تو وہ حقیقت نہیں مجاز ہے۔ اس لئے حامل اس ارشاد نبوی کا یہ ہوا کہ تمام احکام شرعیہ جو چاند کے ہونے یا نہ ہونے سے متعلق ہیں ان میں چاند کا ہونا یہ ہے کہ عام آنکھوں سے نظر آئے۔ معلوم ہوا کہ مدار احکام چاند کا اُفق پر وجود نہیں بلکہ رویت ہے۔ اگر چاند اُفق پر موجود ہو مگر کسی وجہ سے قابل رویت نہ ہو تو احکام شرعیہ میں اس وجود کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔

حدیث کے اس مفہوم کو اسی حدیث کے آخری جملہ نے اور زیادہ واضح کر دیا جس میں یہ ارشاد ہے کہ اگر چاند تم سے مستور اور چھپا ہوا رہے، یعنی تمہاری آنکھیں اس کو نہ دیکھ سکیں تو پھر تم اس کے مکلف نہیں کہ ریاضی کے حسابات سے چاند کا وجود اور سپردائش معلوم کرو اور اس پر

عمل کرو، یا آلات رصدیہ اور قدیمینوں کے ذریعہ اس کا وجود دیکھو، بلکہ فرمایا " فَاِنْ غَمَّ عَلَیْکُمْ فَاَکْمِلُوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِیْنَ "، یعنی اگر چاند تم پر مستور ہو جائے تو تیس دن پورے کر کے ہینہ ختم سمجھو۔ اس میں

لفظ " غم " خاص طور سے قابل نظری، اس لفظ کے لغوی معنی عربی محاورہ کے اعتبار سے بجا آواز

وشرح قاموس یہ ہیں :-

باب میں آگے یہ الفاظ مروی ہیں ”فإن حالت دونہ غیاۃ فأكملوا ثلاثین يوماً“ جس کے صاف واضح ہے کہ یہ اُس صورت کا بیان ہے کہ چاند اُنق پر موجود ہو لیکن عارض کی وجہ سے منظر نہ آسکتا ہو ایسی صورت میں بھی تیس دن پورے کرے کا حکم دیا گیا ہے۔

پھر شریعت نے ثبوت ہلال کا مدار حسابات پر اس لئے نہیں رکھا کہ اگر ایسا کیا جاتا تو اس کے صرف متمدن علاقے ہی فائدہ اٹھا سکتے تھے، دیہاتوں اور جگہوں میں رہنے والے اس سے مستفید نہیں ہو سکتے تھے، حالانکہ شریعت سب کے لئے عام ہے۔ اس کے علاوہ حسابات کے طریقے خواہ کتنے ترقی یافتہ ہو جائیں لیکن ان میں غلطیوں کا امکان بہر حال موجود ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ حسابات کے قواعد کلیہ اکثر و بیشتر قطعی ہوتے ہیں لیکن جب اُن کلیات کا انطباق جزئیات پر کیا جاتا ہے تو اس میں بسا اوقات غلطی ہو جاتی ہے، مثلاً یہ بات تو قطعی ہے کہ دو وارد و چار ہوتے ہیں، لیکن دو کے بارے میں فیصلہ کرنا کہ یہ واقعہ دو ہی ہے اس سے کچھ کم یا زائد نہیں، اس میں تو اس دھوکہ کھا سکتے ہیں، اور اگر اس میں ایک سوت کا بھی فرق ہو جائے تو وہ آگے چل کر سینکڑوں میل کا فرق پیدا کر دیتا ہے ۱۲ اسی لئے ریاضی کے مشہور امام ابو ریحان البیرونی

اور عام حکومتوں میں کوئی جج ہی کر سکتا ہو جو شاہدوں کے حالات اور بیانات کو پرکھ کر معتبر یا غیر معتبر شہادت کو پہچانے گا۔

اں اگر مسئلہ چاند کے وجود کا ہوتا تو بیشک وہ قاضی شرعی یا جج کے دیکھنے کی کوئی چیز نہیں وہ ماہرین فلکیات ہی بتا سکتے ہیں، کوئی قاضی یا جج بھی اس مسئلہ کا فیصلہ کرتا تو ماہرین فلکیات کے بیان پر ہی کرتا ۱۳ مرتب غنی عنہ

۱۲ اسی مفہوم کی ایک روایت بخاری (ج ۱ ص ۲۵۶) میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”صوموا لرؤیتہ واقطروا لرؤیتہ فان انغمی علیکم فأكملوا عدة شعبان ثلاثین“ ۱۳ م

حاشیہ صفحہ ۵۲۱

۱۲ دیکھئے ”رؤیت ہلال“ (ص ۲) ”چاند کے مسئلہ میں رؤیت کی شرط میں حکمت و مصلحت“ ۱۳ م

۱۳ دیکھئے ”رؤیت ہلال“ (ص ۲۶ تا ص ۳۲) - ۱۴ م

نے اپنی کتاب ”الآثار الباقیۃ“ میں تصریح کی ہے کہ ہلال کے بارے میں قطعی حساب لگانا ممکن نہیں، اور ابوریحان البیرونی ریاضی کا وہ محقق ترین امام ہے جس کے بارے میں روس کے سائنسدانوں نے یہ اعتراف کیا ہے کہ ہم نے راکٹوں اور مصنوعی سیاروں کی ایجاد اس کی تحقیقات کی بنیاد پر کی ہے۔ لہذا شریعت نے ان حسابی پیچیدگیوں پر ان احکام کی بنیاد رکھنے کے بجائے رؤیت پر بنیاد رکھی ہے۔

۱۔ اس کتاب کا پورا نام ہے ”الآثار الباقیۃ عن القرون الخالیۃ“۔ یہ کتاب ایک جرمن ڈاکٹر سی ایڈوئڈ سٹارڈ کے حاشیہ کے ساتھ یزک میں چھپ کر شائع ہوئی ہے اس میں آلات رصدیہ کے ان نتائج کے غیر یقینی ہونے کے مسئلہ کو تمام ماہرین فن کا اجماعی اور اتفاق نظر یہ بتلایا ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:

”ان علماء البیتۃ مجمعون علی ان المقادیر المفروضۃ فی أواخر اعمال رؤیۃ الهلال ہی البطلان ہی البطلان یوقف علیہا إلا بالتجربۃ، وللمناظر أحوال ہندسیۃ یتفاوت لأجلہا المحسوس بالبصر فی العظم والصغر و فی ما إذا تأملہا تأمل منصف لم یستطع بت الحكم علی وجوب رؤیۃ الهلال أو امتناعہا“

”یعنی علماء ریاضی دہشت اس پر متفق ہیں کہ رؤیت ہلال کے عمل میں آنے کے لئے جو مقدار میں فرض کی جاتی ہیں وہ سب ایسی ہیں جن کو صرف تجربہ ہی سے معلوم کیا جاسکتا ہے اور مناظر کے احوال مختلف ہوتے ہیں جن کی وجہ سے آنکھوں سے نظر آنے وال چیز کے سائز میں چھوٹے بڑے ہونے کا فرق ہو سکتا ہے اور فضائی و فلکی حالات ایسے ہیں کہ ان میں جو بھی ذرا غور کرے گا تو رؤیت ہلال کے ہونے یا نہ ہونے کا کوئی قطعی فیصلہ نہ کر سکے گا۔“

آثار باقیہ (ص ۱۹۸، طبع ۱۹۲۳ء یزک) ”رؤیت ہلال“ (ص ۲۰ تا ص ۳۲) ۱۲ مرتب

۲۔ رؤیت ہلال (ص ۳۰) ۱۲ م

۳۔ اس جگہ پر شبہ کیا جاتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چاند کے معاملہ میں جو رؤیت کو مدار قرار دیا اور وجود کا اعتبار نہیں کیا اس کی وجہ یہ تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں غیر آنکھوں سے دیکھنے کے چاند کے وجود کا پتہ چلانے کے طریقے رائج نہ تھے، ایسے آلات موجود نہ تھے جن سے چاند کا اتق پر موجود ہونا دریافت کیا جاسکے۔

لیکن دنیا کی تاریخ پر نظر رکھنے والوں سے یہ بات مخفی نہیں کہ ریاضی کے یہ فنون آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے بہت پہلے دنیا میں رائج تھے اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں مصر و شام اور ہندوستان میں رصدگاہیں قائم تھیں، ان چیزوں کے معاملہ میں نہایت صحیح بیانیہ پریشین گوئیاں کی جاسکتی تھیں، اور خلافت راشدہ کے دوسرے دور یعنی حضرت فاروق اعظمؓ کے زمانہ میں تو مصر و شام اسلام کے زیرِ نگیں آچکے تھے ہر فن کے ماہرین موجود تھے۔ اگر بالفرض عہد رسالت میں ایسے آلات کی کمیابی اس حکم کا سبب ہوتی تو فاروقؓ جیسا دانشمند

جو شخص کے لئے ہر وقت اور ہر جگہ کام دے سکتی ہے، اس مسئلہ کی مزید تفصیل کے لئے حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا رسالہ ”رویت ہلال“ کافی دشانی ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّوْمِ بِالشَّهَادَةِ

عن ابن عباس قال: جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: إنني رأيت الهلال فقال: أتشهد أن لا إله إلا الله؟ أتشهد أن محمدًا رسول الله؟ قال: نعم، قال: يا بلال! أذن في الناس أن يصوموا غداً؟
اگر مطلع صاف نہ ہو یعنی کوئی بادل یا غبار یا دھواں وغیرہ افق پر ایسا چھایا ہو کہ چاند کو چھپا دے تو رمضان کے علاوہ دوسرے مہینوں کے لئے دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت کافی ہے،

امام کب اس کو گوارا کرتا کہ مجبوری اور نایابی کے سبب جو حکم دیا گیا اس کو آج بھی باقی رکھے، مگر تاریخ اسلام شاہد ہے کہ پورے خلافت راشدہ اور اس کے مابعد تمام عالم اسلامی میں یہی اصول مانا گیا اور اسی پر امت مسلمہ کا عمل سیم رہا۔ ”رویت ہلال“ (ص ۱۹ و ۲۰) ۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ۵۲۳

یہ رسالہ ”ادارۃ المعارف، دارالعلوم کراچی“ سے شائع ہو چکا ہے، یہ اپنے موضوع پر جامع ترین رسالہ

ہے اور عوام و خواص کے لئے ناگزیر ہے ۲ مرتب مفتی عنہ

عہ شرح باب از مرتب ۲

بشرطیکہ شاہد کے اوصاف ان میں موجود ہوں اور خود چاند دیکھنے کی شہادت دیں یا اس بات کی

لے معنی: (۱) گواہ کا مسلمان ہونا، چنانچہ غیر مسلم کی شہادت رویت ہلال میں قبول نہیں۔

(۲) عاقل ہونا، چنانچہ دیوانے کی شہادت کسی چیز میں بھی قابل قبول نہیں۔

(۳) بالغ ہونا، چنانچہ نابالغ بچے کی شہادت بھی معتبر نہیں۔

(۴) بینا ہونا، چنانچہ چاند کے بارے میں، نابینا کی شہادت قابل قبول نہیں۔

(۵) شاہد کا عادل ہونا۔۔۔ یہ شہادت کی سب سے اہم شرط ہے جو ہر قسم کی شہادت میں ضروری سمجھی

جاتی ہے (اس شرط کی تفصیل کے لئے دیکھئے ”رویت ہلال“ ص ۴۵ تا ص ۴۸)

(۶) شرائط شہادت میں سے ایک لفظ ”شہادت“ ہے کہ اس کے بغیر کوئی گواہی قبول نہیں کی

جائے گی۔ وجہ یہ ہے کہ لفظ ”شہادت“ میں حلف اور قسم کے معنی بھی ہیں اور واقعہ کے خود مشاہدہ کرنے کا

اقرار بھی ہے، اس لئے ہر گواہ پر لازم ہے کہ اپنا بیان پیش کرنے سے پہلے یہ کہے کہ میں شہادت دیتا ہوں

کہ فلاں واقعہ اس طرح ہوا ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ میں حلفی بیان دیتا ہوں کہ فلاں واقعہ میں نے

بچشم خود دیکھا ہے۔

(۷) ایک شرط یہ ہو کہ جس واقعہ کی گواہی دے رہا ہو اس کو بچشم خود دیکھا ہو محض سنی سنائی بات

نہ ہو، ہاں اگر کوئی شخص غدر کے سبب گواہی کے لئے حاضر نہیں ہو سکتا تو وہ اپنی گواہی پر دو مردوں یا ایک

مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنا کر مجلس قاضی میں بھیج سکتا ہے ایسی صورت میں مجلس قضا میں ان لوگوں کی گواہی

اس ایک ہی شخص کے قائم مقام سمجھی جائے گی۔

(۸) آٹھویں شرط مجلس قضا ہے معنی شاہد کے لئے ضروری ہے کہ قاضی کی مجلس میں خود حاضر ہو کر شہاد

دے لیں پر وہ یا دوسرے بذریعہ خط یا ٹیلیفون یا وائر لیس، ریڈیو وغیرہ جدید آلات کے ذریعہ کوئی شخص

شہادت دے تو وہ شہادت نہیں بلکہ محض ایک خبر ہے چنانچہ جن معاملات و مسائل میں خبر کافی ہو ان میں

اس پر عمل جائز ہوگا اور جن معاملات میں ثبوت کیلئے شہادت ضروری ہے ان میں خبر کافی نہ سمجھی جائے گی،

اگرچہ آواز پہچانی جائے اور بولنے والا ثقہ اور قابل شہادت ہو۔

یہ تمام شرائط شہادت ہلال کے لئے ضروری ہیں۔

بچشم خود دیکھا

واقعہ ہے کہ شہادت اور خبر دو علیحدہ علیحدہ چیزیں ہیں اور ان دونوں میں بہت بڑا فرق ہے بعض

کلام بحیثیت خبر کے معتبر اور قابل اعتماد ہوتے ہیں مگر بحیثیت شہادت نا قابل قبول ہوتے ہیں شریعت اسلام

شہادت دیں کہ ہمارے سامنے فلاں شہر کے قاضی کے سامنے گواہ پیش ہوئے ، قاضی نے گواہی کو قبول کر کے اعلان عام رمضان یا عید کا کر دیا ۔

اور اگر مطلع صاف ہو یعنی ایسا گرد و غبار ، دھواں یا بادل وغیرہ افق پر چھپا یا ہوا نہیں ہے جو چاند کی رؤیت میں حائل ہو سکے اور اس کے باوجود کسی بستی یا شہر کے عام لوگوں کو چاند نظر نہیں آیا تو ایسی صورت میں ہلال عیدین کے لئے صرف دو چار گواہوں کے اس بیان کا اعتبار نہ ہوگا کہ ہم نے اس بستی یا شہر میں چاند دیکھا ہے بلکہ اس صورت میں ایک جہم غفیر یعنی بڑی جماعت کی گواہی ضروری ہوگی جو مختلف اطراف سے آئے ہوں اور اپنی اپنی جگہ چاند دیکھنا بیان کریں کسی سازش کا احتمال نہ ہو اور جماعت کی کثرت کے سبب عقلاً یہ باور نہ کیا جاسکے کہ اتنی بڑی جماعت جھوٹ بول سکتی ہے ، اس جماعت کی تعداد کے متعلق فقہاء کے مختلف اقوال ہیں ، بعض نے پچاس کا عدد

میں تو ان کا فرق بہت دافع اور صاف ہے ہی ۔ آج تک تمام دنیا کی عدالتوں میں بھی ان دونوں چیزوں کا فرق قانونی حیثیت سے محفوظ ہے ، ٹیلیگراف ، ٹیلیفون ، ریڈیو ، اخبارات اور خطوط کے ذریعہ جو خبریں دنیا میں نشر ہوتی ہیں ان کا نشر کرنے والا یا لکھنے والا اگر کوئی قابل اعتماد شخص ہو تو بحیثیت خبر کے وہ سارے جہان میں قبول کی جاتی ہے اس پر اعتماد کر کے لاکھوں کرڈروں کے کاروبار ہوتے ہیں ، دنیا بھر کے معاملات ان خبروں پر چلتے ہیں ، عدالتیں بھی بحیثیت خبر کے ان کو تسلیم کرتی ہیں ۔

لیکن کسی مقدمہ اور معاملہ کی شہادت کی حیثیت سے ان خبروں کو کوئی دنیا کی عدالت قبول نہیں کرتی اور ایسی خبروں کی بنیاد پر کسی مقدمہ کا فیصلہ نہیں دیتی ، بلکہ یہ ضروری قرار دیتی ہے کہ گواہ مجسٹریٹ کے سامنے حاضر ہو کر گواہی دے تاکہ اس پر حرج کی جاسکے اور حیرہ بشرہ وغیرہ کی کیفیات اس کو پرکھا جاسکے یہی حکم شریعت اسلام کا ہے ۔ دحیرہ ہو کہ خبر کوئی حجت ملزمہ نہیں جو دوسرے کو ماننے پر اور اپنا حق چھوڑنے پر مجبور کر دے ۔ جس کو خبر دینے والے کی دیانت اور سچائی پر بھروسہ ہو وہ مانے گا جس کو نہ ہو وہ ماننے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ، بخلاف شہادت کے کہ وہ حجت ملزمہ ہے ۔ جب شرعی شہادت سے کسی معاملہ کا ثبوت قاضی یا جج نے تسلیم کر لیا تو قاضی یا جج اس پر مجبور ہے کہ اس کے موافق فیصلہ دے اور فریق مخالف اس پر مجبور ہے کہ اس کو تسلیم کر لے جبکہ یہ اجبار و الزام صرف خبر سے نہیں ہوتا ، واللہ اعلم

یہ تمام تر تفصیل ”رؤیت ہلال“ (ص ۴۲ تا ۵۰) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتبہ عفی عنہ

بیان کیا ہے ، مگر صحیح یہ ہے کہ کوئی خاص تعداد شرعاً متعین نہیں جتنی تعداد سے یقین ہو جائے کہ یہ سب مل کر جھوٹ نہیں بول سکتے ہیں وہی تعداد کافی ہے خواہ پچاس ہوں یا کم و بیش — البتہ ہلالِ رمضان و عیدین کے علاوہ باقی نو مہینوں کے چاند میں خواہ ابر ہو یا مطلع صاف ہو و مرد یا ایک مرد و عورتوں کی شہادت کافی ہے (شامی ج ۶ ص ۱۵۶) کیونکہ ان مہینوں کے چاند دیکھنے کا عام طور پر اہتمام نہیں کیا جاتا ۔

صرف رمضان کے چاند کیلئے مطلع صاف نہ ہونے کی صورت میں ایک ثقہ مسلمان مرد یا عورت کی شہادت بھی کافی ہے ، کیونکہ حدیث باب کی بنا پر اس معاملہ میں شہادت ضروری نہیں بلکہ خبر کافی ہے لیکن مطلع صاف ہونے کی صورت میں یہاں بھی حجت غفیر یعنی بڑی جماعت کی شہادت ضروری ہوگی ، ایسی صورت میں ایک دو شخص کی گواہی قابل اعتبار نہیں ہوگی ۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ شَهْرُ عِيدٍ لَا يَنْقُصَانِ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : شهر عید لا ينقصان رمضان

۱۔ یہ تمام تفصیل ”رؤیت ہلال“ (ص ۵۲ و ۵۳) سے ماخوذ ہے ، بتعیر سیر من المرتب ۱۲
 ۲۔ اعلم انہ لو شہد رجل برویة الهلال نہارا لا یعتبر بہا سوا رکانت قبل الزوال أو بعد ، ولو شہد برویة فی اللیلۃ الماضیة فان کان ہلال رمضان فیسم بقیة یومہ ویقفیہ ان اکل ، وإن لم یأکل وکان قبل الفجر الکبری صام ولا قضا — عدم العبرة لہا علی قول أبی حنیفۃ و محمد ، والأصل عندہما انہ لا تعتبر رؤیة نہارا ، وإنما العبرة لرؤیة بعد غروب الشمس . وعند أبی یوسف فیہ تفصیل ، وراجع لہ ”رد المحتار“ وفیہ : وقد صرح أئمة المذاهب الاربعۃ بان ایح انہ لا عبرة برؤیة الهلال نہارا ، وإنما المعبر برؤیة لیلا — کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۲۳) ۱۲ مرتب
 ۳۔ فان قیل : کیف سمی شهر رمضان شهر عید وانما العید فی شوال فقد اجاب عنہ الاثر من جوابین :
 احدهما انہ قد یری ہلال شوال بعد الزوال من آخر یوم رمضان .

والثانی لما قرب العید من الصوم اضاقتہ العرب الیہ بما قرب منه .

قلت (ای یقول العینی) فی بعض الفاظ الحدیث التقریح بان العید فی رمضان ، رواہ أحمد فی مسندہ ، قال : حدثنا محمد بن جعفر حدثنا شعبۃ قال سمعت خالد الخزاز یحدث عن عبد الرحمن بن ابی بکر عن

⑥ انھما لا ینقصان فی عام بعینہ ، وهو العام الذی قال فیہ صلی اللہ علیہ وسلم تلک المقالة .

⑦ بعض حضرات نے اس کو اس کے ظاہر پر محمول کیا ہے یعنی یہ مہینے کبھی اسی کے نہیں ہوتے ، لیکن یہ قول مشاہدہ کے خلاف اور بدائے باطل ہے۔

⑧ ان دونوں مہینوں میں ایام کے اعتبار سے اگر کچھ کمی واقع بھی ہوگی تو اس کی تلافی ان دونوں مہینوں کی عظمت شان سے ہو جائے گی ، فلا ینبغی وصفہما بالنقصان .

⑨ امام اسحاقؒ کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ دونوں مہینے اگر عدد ایام کے اعتبار سے کم بھی ہو جائیں تب بھی اجر و ثواب کے اعتبار سے کم نہیں ہوں گے۔

ان تمام اقوال میں یہ آخری قول ہی راجح ہے۔ واللہ اعلم

(از مرتب عنہ اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ لِکُلِّ أَهْلِ بَلَدٍ رُؤُوسُهُمْ

أُخْبِرَنِي كَرِيبُ بْنُ أُمِّ الْفَضْلِ بِنْتُ الْحَارِثِ بَعَثَتْهُ إِلَى مُعَاوِيَةَ بِالشَّامِ قَالَ: فَقَدِمَتِ الشَّامَ فَقَضِيَتْ حَاجَتَهَا وَاسْتَهْلَتْ عَلَى هَلَالِ رَمَضَانَ وَأَنَا

۱۔ وهذا حکاہ ابن بزیۃ من قبلہ ابوالولید ابن رشد ونقلہ المحب الطبری عن ابی بکر بن نوک، کذا

فی فتح الباری (ج ۴ ص ۱۰۷) باب شہرا عید لا ینقصان ۱۲

۲۔ کما فی الفتح (ج ۴ ص ۱۰۶) ۱۲

۳۔ قالہ الزین بن المنیر، کما فی الفتح (ج ۴ ص ۱۰۷) ۱۲

۴۔ کذا فی الفتح (ج ۴ ص ۱۰۶) باب شہرا عید لا ینقصان ۱۲

۵۔ کما قال النورانی فی المعارف (ج ۶ ص ۲۷) ۱۲

۶۔ حدیث باب سے متعلق تفصیل کیلئے دیکھئے:

۱۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۱۰۶ تا ۱۰۸) باب شہرا عید لا ینقصان .

۲۔ عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۸۴ تا ۲۸۶) باب شہرا عید الخ .

۳۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵ تا ۲۹) ۱۲

بالشام فرأينا الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة في آخر الشهر فسألني ابن عباس ثم ذكر الهلال فقال: متى رأيت الهلال؟ فقال: رأينا ليلة الجمعة، فقلت: رأينا ليلة الجمعة، فقال: أنت رأيت ليلة الجمعة؟ فقلت: رأيت الناس وصاموا وصام معارضة، فقال: لكن رأينا ليلة السبت فلاننا لنصوم حتى نكمل ثلاثين يوما ونرا فقلت: ألا تكفي برؤية معارضة وصيامه؟ قال: لا: هكذا أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم“

کیا اختلاف مطلع معتبر ہے؟ | حدیث باب سے ائمہ ثلاثہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ اختلاف مطلع شرعاً معتبر ہے لہذا ایک مطلع کی رویت دوسرے مطلع کے لئے کافی نہیں بلکہ ہر شہر کے لوگ اپنی رویت کا الگ اعتبار کریں گے۔

۱۔ حضرت مفتی اعظم قدس سرہ اپنے رسالہ ”رویت ہلال“ (ص ۵۵ و ۵۶) میں لکھتے ہیں: ”رویت ہلال کے معاملہ میں ایک اہم سوال اختلاف مطلع کا بھی سامنے آتا ہے وہ یہ کہ سورج اور چاند یہ تو ظاہر ہے کہ دنیا میں ہر وقت موجود رہتے ہیں، آفتاب ایک جگہ طلوع ہوتا ہے دوسری جگہ غروب، ایک جگہ نصف النہار ہوتا ہے تو دوسری جگہ عشاء کا وقت، اسی طرح چاند ایک جگہ ہلال بن کر چمک رہا ہے ایک جگہ پورا چاند بن کر اور کسی جگہ بالکل غائب ہے۔“

ان حالات میں اگر ایک جگہ لوگوں نے کسی مہینہ کا ہلال دیکھا ان کی شہادت ایسے ملکوں میں جہاں ابھی ہلال نہیں دیکھا گیا اگر پورے شرعی قواعد و ضوابط کے ساتھ پہنچ جائے تو کیا اس کا اعتبار ان ملکوں کے لئے بھی کیا جائے گا یا نہیں؟۔۔۔ اس میں ائمہ مجتہدین اور فقہاء کے مختلف اقوال ہیں اور اختلاف کی وجہ یہ نہیں کہ اختلاف مطلع کا اعتبار نہ کرنے والوں کے نزدیک دنیا میں ایسا اختلاف موجود نہیں بلکہ گفتگو اس میں ہے کہ موجود ہوتے ہوئے شرعی احکام میں اس کا اعتبار کیا جائے گا یا نہیں کیونکہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ اسلامی معاملات میں چاند سورج اور ان کی گردش اور کیفیات کے حقائق مقصود ہی نہیں، مقصود صرف امر الہی کا اتباع ہے اور ان گردشوں کو بطور اصطلاح ان احکام کے اوقات کی ایک علامت قرار دیا گیا ہے ۱۲ بتغیر لیسیر من المرتب

۲۔ لہذا ایک مطلع کے لوگوں کا مہینہ دوسرے مطلع والوں کے مہینہ سے پہلے بھی شروع ہو سکتا ہے ۱۲

لیکن حنفیہ کا اصل مذہب یہ ہے کہ اختلاف مطالع معتبر نہیں لہذا اگر کسی ایک شہر میں چاند نظر آجائے تو دوسرے شہر کے لوگ اس کے مطابق رمضان یا عید کر سکتے ہیں خواہ انہیں چاند نظر نہ آئے بشرطیکہ اُس شہر میں رویت ہلال کا ثبوت شرعی طریقہ سے ہو جائے یعنی شہادت سے یا شہادت علی الشہادت سے یا شہادت علی القضاء سے یا استفاضہ خبر سے ۔

۱۔ وفي الدر المختار : واختلاف المطالع غير معتبر على ظاهر المذهب ، وعليه اكثر المشايخ وعليه الفتاوى ، فيلزم أهل المشرق بروية أهل المغرب إذا ثبت عندهم رؤية ادلسك بطريق موجب . كذا في فتح المليم (ج ۳ ص ۱۱۲) باب بيان ان لكل بلد رؤيته الم

حضرت مفتی صاحب نور اللہ مرقدہ ” رویت ہلال “ (ص ۵۶) میں لکھتے ہیں :-
” اس مسئلہ میں فقہار امت ، صحابہ و تابعین اور بعد کے علماء کے تین مسلک ہو گئے ، ایک یہ کہ اختلاف مطالع کا ہر جگہ ہر حال میں اعتبار کیا جائے ، دوسرا یہ کہ کسی جگہ کسی حال میں اعتبار نہ کیا جائے تیسرا یہ کہ بلاد بعیدہ میں اعتبار کیا جائے اور قریبہ میں نہ کیا جائے ، اور مجب اتفاق ہے کہ یہ تینوں طرح کا اختلاف فقہار امت حنفی ، شافعی ، مالکی ، حنبلی چاروں فقہ کے فقہار میں موجود ہے ، فرق صرف کثرت و قلت کا ہے ۱۳ مرتب غنی عنہ

۲۔ ان تینوں کی تفصیل متن و حواشی میں گزر چکی ہے ۱۲ م
۳۔ اگر کوئی خبر اتنی عام اور مشہور اور متواتر ہو جائے کہ اس کے بیان کرنے والوں کے مجموعہ پر یہ گمان نہ ہو سکے کہ انہوں نے کوئی سازش کی ہے یا سب کے سب جھوٹ بول رہے ہیں ، ایسی خبر کو اصطلاح میں خبر مستفیض یعنی مشہور کہا جاتا ہے ۔

ایسی صورت میں کسی چاند کے لئے باقاعدہ شہادت شرط نہیں رہتی ، خواہ رمضان کا چاند ہو یا عید وغیرہ کا لیکن اس کی شرط یہ ہے کہ مختلف اطراف سے مختلف آدمی یہ بیان کریں کہ ہم نے خود چاند دیکھا ہے یا یہ کہ ہمارے سامنے فلاں شہر کے قاضی نے چاند دیکھنے کی شہادت قبول کر کے چاند ہو جانے کا فیصلہ کیا ہے یا موجودہ آلات مواصلات تار ، ٹیلیفون ، ریڈیو وغیرہ کے ذریعہ مختلف جگہوں سے مختلف لوگوں کے یہ بیانات موصول ہوں کہ ہم نے خود یہ ۔ ۔ ۔ یا ہمارے سامنے فلاں شہر کے قاضی نے شہادت سن کر چاند ہونے کا فیصلہ کیا ہے ۔ جب ایسا بیان دیے والوں کی تعداد اتنی کثیر ہو جائے کہ عقلاً ان کے جھوٹ ہونے کا کوئی احتمال نہ رہے تو ایسی خبر مستفیض پر روزہ اور عید دونوں میں عمل جائز ہے ۔ اس میں نہ

البتہ متاخرین حنفیہ میں سے حافظ زبیریؒ نے کتر کی شرح میں لکھا ہے کہ بلاد بعیدہ میں اختلاف مطالع ہمارے نزدیک بھی معتبر ہے لہذا بلاد بعیدہ کی روایت کافی نہیں

شہادت شرط ہے نہ شرائط شہادت ضروری ہیں۔ اس لئے اس میں ریڈیو، تار، ٹیلیفون وغیرہ ہر قسم کی خبروں سے کام لیا جاسکتا ہے۔ صرف کثرت تعداد اتنی ہونی چاہئے کہ جن کا جھوٹ پرتفق ہونا عسلاً باور نہ کیا جاسکے، اس میں بھی بعض فقہاء نے پچاس اور بعض نے کم و بیش کا عدد متعین کیا ہے اور صحیح یہ ہے کہ تعداد کوئی متعین نہیں، قاضی یا ہلال کمیٹی کے اعتماد پر مدار ہے، بعض اوقات سو آدمیوں کی خبر بھی مشتبہ ہو سکتی ہے، ایک فقیہ نے فرمایا کہ پنج میں تو پانچ سو آدمیوں کی خبر بھی کم ہے اور بعض اوقات دس ہیں کی خبر سے ایسا یقین کامل حاصل ہو جاتا ہے۔

یاد رہے کہ کسی ایک ریڈیو سے بہت سے شہروں کی خبریں سن لینا استفادہ خبر کے لئے کافی نہیں بلکہ استفادہ خبر جب سمجھا جائے گا جب دس میں جگہوں کے ریڈیو اپنے اپنے مقامات کے قاضیوں یا ہلال کمیٹی کا فیصلہ نشر کریں یا جن لوگوں نے چاند دیکھا ہے ان کا بیان نشر کریں یا چار پانچ جگہ کے ریڈیو اور دس میں جگہ کے ٹیلیفون اور خط ٹیلیگرام ایسے لوگوں کے پہنچیں جنہوں نے خود چاند دیکھا ہے یا اس جگہ کے قاضی یا ہلال کمیٹی کا فیصلہ بیان کریں تو اس طرح یہ خبر ”خبر مستفیض“ (مشہور) ہو جاتی ہے اور جس شہر میں ایسی خبریں پہنچیں وہاں کے قاضی یا ہلال کمیٹی کو اس کا اعتبار کر کے رمضان یا عید کا اعلان کر دینا چاہئے۔

یاد رہے کہ استفادہ خبر وہی معتبر ہوگا جبکہ ایک بڑی جماعت خود چاند دیکھنے والوں سے سن کر یا کسی شہر کے قاضی کا فیصلہ خود منکر بیان کریں، عامیہ نہ شہرت کہ یہ پتہ نہ ہو کہ کس نے اس کو مشہور کیا ہے کسی خبر کو مستفیض یا مشہور بنانے کے لئے کافی نہیں (شامی ج ۲ ص ۱۲۹)

”روایت ہلال“ (ص ۵۳ و ۵۴ و ۵۵) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ۵۳۲

۱۔ یعنی علامہ فخر الدین عثمان بن علی الزبیری الحنفی رحمہ اللہ (متوفی ۷۴۳ھ)۔ یہ علامہ جمال الدین

زبیریؒ صاحب ”نصب الراية“ کے شیخ ہیں ۱۲ مرتب

۲۔ یعنی ”تبیین الحقائق“ (ج ۱ ص ۳۲۱) کتاب الصوم، قبیل باب ما یفسد الصوم وما لا یفسدہ، قال:

والأشبه أن یعتبر الـ ۱۲ مرتب

متاخرین نے اسی قول پر فتویٰ دیا ہے۔

لیکن بلاد قریبہ اور بعیدہ کی تفریق کا کیا معیار ہوگا؟ اس کی وضاحت کتب فقہ میں نہیں ہے، البتہ علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم میں اس کا یہ معیار تجویز فرمایا ہے کہ جو بلاد اتنی دور ہوں کہ ان کے اختلاف مطالع کا اعتبار نہ کرنے سے دو دن کا فرق پڑ جائے وہاں اختلاف مطالع معتبر ہوگا (یعنی ایک جگہ کی رویت دوسری جگہ کے لئے کافی نہ ہوگی) کیونکہ اگر ایسے بلاد بعیدہ میں بھی اختلاف مطالع کا اعتبار نہ کیا جائے تو مہینہ یا آٹھائیس دن کا یا اکتیس دن کا ہو سکتا ہے جس کی شریعت میں کوئی نظمیر نہیں ہے۔

۱۔ دیکھئے ”کتاب بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع“ (ج ۲ ص ۸۳) فصل واما شرائط الصوم فتوعا۔ اور ”رویت ہلال“ (ص ۵۸)۔

وفی فتح الملہم (ج ۲ ص ۱۱۳) باب بیان أن لكل بلد رؤیتهم (انہ) : وقال الزیلعی : ولا شہر أن یعتبر به وهو مختار صاحب التجرد وغیرہ من المستأنح ، لکن قال الشیخ ابن البیام : لا یختد بظہر الردایۃ لخط قال فی رد المحتار : وهو المعتمد عندنا وعند المالکیۃ والحنابلہ ، وإلیہ ذهب اللیث بن سعد امام مصر کما فی المغنی ۔

بہر حال متاخرین احناف کے نزدیک بلاد بعیدہ میں اعتبار اختلاف مطالع ہی رائج ہے حضرت کشمیریؒ اور علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے بھی اسی قول کو ترجیح دی ہے۔ جیسا کہ حضرت مفتی صاحب رحمہ اللہ نے ”رویت ہلال“ (ص ۵۸) میں نقل کیا ہے ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۲ ص ۱۱۳) ، باب بیان أن لكل بلد رؤیتهم (انہ) چنانچہ فرماتے ہیں : نعم ینبغي أن یعتبر اختلافہا إن لزم منه التفاوت بین البلدین بأكثر من یوم واحد ، لان النصوص مصرحة بكون الشهر تسعة وعشرين أو ثلاثین ، فلا تقس الشهادة ولا یعمل بہا فیما دون أقل العدد ولا زید من أكثرہ ۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم ۱۲ مرتب

۳۔ اور جہاں دو دن سے کم فرق ہو وہاں اختلاف مطالع معتبر نہیں ہوگا ایسی صورت میں ایک شہر کی رویت دوسرے شہر کے لئے کافی ہو سکتی ہے ۱۲ م

۴۔ جس کی مزید وضاحت یہ ہے کہ احادیث مبارکہ میں یہ بات منصوص اور قطعی طور پر ثابت ہے کہ کوئی مہینہ انتیس دن سے کم اور تیس دن سے زائد نہیں ہو سکتا ، چنانچہ مؤطا امام مالکؒ ۲۲۵/۱ کتاب الصیام ، باب ما جاز فی رؤیة الهلال للعیام والفطر فی رمضان میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے (باقی صفحہ آئندہ)

حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب چونکہ ائمہ ثلاثہ کے مسلک کے عین مطابق اور ان کی مستدل ہے اس لئے حنفیہ کی طرف سے اس کی متعدد توجیہات کی گئی ہیں۔

ایک یہ کہ حضرت ابن عباسؓ کا یہ فیصلہ اس بات پر مبنی تھا کہ انہیں نے شام کو مدینہ طیبہ کے مقابلہ میں بلاد بعیدہ میں سے شمار کیا اور بلاد کا قرب و بعد ایک اجتہادی چیز ہے۔ اور ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک اگرچہ اختلاف مطالع معتبر نہیں تھا اور شام کی رؤیت مدینہ طیبہ کے لئے کافی ہو سکتی تھی لیکن چونکہ خبر دینے والے

”آن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: الشهر تسع وعشرون يوماً فلا تصوموا حتى تروا الهلال“ نیز مسلم (ج ۱ ص ۳۴۷) باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال، میں مروی ہے ”الشهر ثلاثون وطبق كفيه ثلاث مرات“ نیز مروی ہے ”عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم قال إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب“ الشهر بكذا وبكذا، وعقد الأبهام في الثالثة والشهر بكذا وبكذا یعنی تمام ثلاثین۔ لہذا ہمارے زمانہ میں جبکہ مشرق و مغرب کے فاصلے چند گنتوں میں طے ہو رہے ہیں اگر بلاد بعیدہ میں اختلاف مطالع کو مطلقاً نظر انداز کر دیا جائے تو نصوص مذکورہ کے قطعی خلاف یہ لازم آجائے گا کہ کسی شہر میں اٹھائیس تاریخ کو بعید ملک سے اس کی شہادت پہنچ جائے کہ آج وہاں چاند دیکھ لیا گیا ہے تو اگر اس شہر کو دوسرے کے تابع کیا جائے تو اس کا مہینہ اٹھائیس کا رہ جائے گا، اسی طرح اگر کسی شہر میں رمضان کی تیس تاریخ کو کسی بعید ملک کے متعلق بذریعہ شہادت یہ ثابت ہو جائے کہ آج وہاں اٹھائیس تاریخ ہے اور اگر چاند نظر نہ آیا تو کل وہاں روزہ ہو گا اور اتفاقاً چاند نظر نہ آیا تو ان کو اکتیس روزے رکھنے پڑیں گے اور مہینہ اکتیس کا قرار دینا پڑے گا جو نص قطعی کے خلاف ہے اس لئے ناگزیر ہے کہ بلاد بعیدہ میں اختلاف مطالع کا اعتبار کیا جائے۔

اگر کہا جائے کہ ایسی صورت میں جہاں اٹھائیس تاریخ کو مہینہ ختم کرنا پڑا وہاں یہ کہا جائے گا کہ ان لوگوں نے ایک دن بعد مہینہ شرع کیا ہے، لہذا ایک دن کا روزہ قضا کریں، اسی طرح جہاں تیس تاریخ پر بھی مہینہ ختم نہیں ہوا وہاں یہ قرار دیا جائے گا کہ ان لوگوں نے مہینہ ایک دن پہلے شرع کر لیا تھا تو مہینہ کا پہلا روزہ غلط ہوا، اس طرح مہینوں کے دنوں کا نص قطعی کے خلاف گھٹنا بڑھنا لازم نہیں آتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جب ان لوگوں نے عام رؤیت یا ضابطہ شہادت کے مطابق مہینہ شرع کیا تو دور کی شہادت کی بنا پر خود مقامی شہادت یا رؤیت کو غلط یا جھوٹا قرار دینا عقلاً معقول ہے نیز علما نے اسے یہ توجیہ دی ہے:

هذا كله ما خوذ من "رؤيت بلال" (ص ۵۸) إلى (ص ۶۰) بزيادة من المرتب عافاد الله

صرف حضرت کریمؐ تھے اور نصاب شہادت موجود نہ تھا اس لئے حضرت ابن عباسؓ نے اُسے قبول نہ کیا۔

اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ مسئلہ رمضان کی رویت کا تھا جس میں شہادت شرط نہیں ہوتی لہذا اگر اختلاف مطالع کا اعتبار نہ ہو تو حضرت ابن عباسؓ کو حضرت کریمؐ کے بیان کا اعتبار کرتے ہوئے شام کی رویت کا اعتبار کرنا چاہئے تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اگرچہ رمضان کے چاند کا معاملہ تھا لیکن چونکہ گفتگو مہینہ کے آخر میں ہو رہی تھی اس لئے اس سے عید کا مسئلہ متعلق ہو گیا تھا اور اس میں ایک شخص کی خبر یا شہادت کافی نہ تھی، اور یہاں چاند کی خبر دینے والے صرف حضرت کریمؐ تھے۔

۱۔ دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۱۳) باب بیان ان مکمل بلدر و تیمم ۱۲ م
لیکن مذکورہ جواب حافظ زلیحی شارح کنز اور متأخرین حنفیہ کی جانب سے تو کافی ہو سکتا ہے جو بلاد بعیدہ میں اختلاف مطالع کے معتبر ہونے کے قائل ہیں لیکن متون حنفیہ کی روایات پر اعتراض پھر بھی باقی رہتا ہے اس لئے کہ متقدمین احناف اختلاف مطالع کو مطلقاً غیر معتبر مانتے ہیں۔ فتاویٰ ۱۲ مرتبہ عنی عنہ

حاشیہ صفحہ ۵۳۵

۱۔ کما فی "المعارف" للبہنوری (ج ۶ ص ۳۱) فقال: وأجیب بأنه لا دلیل فیہ لآنہ لم یشهد علی شہادۃ غیرہ ولا علی حکم الہام، ومن سلم فلا نہ لم یأت بلفظ الشہادۃ، ومن سلم فهو واحد لا یثبت بشہادۃ وجوب التصار علی القاضی، کما أجاب عنہ ابن الہمام فی "الفتح" وابن نجیم فی "المجمر" و بلفظ ذکر کرت۔ ۱۲ مرتبہ
۲۔ چنانچہ علامہ عثمانیؒ فرماتے ہیں: وأما ما قالہ بعض علما من أن کریمؐ لم یشهد برویۃ نفسه فردد بقوۃ فی حدیث الباب "نعم" ولا یعتبر عندنا فی ہلال رمضان صیغۃ الشہادۃ بل یکنی الاخبار بالرویۃ کما ہو مصرح فی کتبنا۔ فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۱۳) باب بیان ان مکمل بلدر و تیمم ۱۲ مرتبہ عنی عنہ

۳۔ اس لئے کہ ہلال عید کے لئے نصاب شہادت مقرر ہے یعنی مطلع صاف نہ ہونے کی صورت میں دو آدمیوں کی شہادت اور صاف ہونے کی صورت میں ایک جم غفیر کا دیکھنا ضروری ہے کما بیئت۔ وانظر معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۴) باب ما جاز ان الصوم لرویۃ الہلال والافطار لہ۔

اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ ابتداء رمضان میں تو ثبوت ”شہر“ کے لئے ایک شخص کی خبر کافی سمجھی گئی ہے، البتہ انتہاء رمضان میں اگر کوئی شخص ہلال رمضان کی رویت کے بارے میں شہادت دے تو اس کی دو جہتیں ہیں، ایک یہ کہ چونکہ وہ رمضان ہی کی شہادت ہے اس لئے ایک آدمی کی خبر کافی ہونی چاہئے۔ اور دوسری یہ کہ اب اس رویت سے چونکہ عید کا مستند متعق ہو گیا ہے اس لئے رمضان کے لئے بھی عید کا نصاب شہادت ضروری ہونا چاہئے۔

حضرت ابن عباسؓ نے غالباً اسی دوسری جہت کو درست سمجھا جتنا نبیہ حضرت کہیرؓ کے بیان پر

لے یہ تفصیل درحقیقت حضرت شیخ الہندؒ کے جواب سے ماخوذ ہے، حضرت علامہ بنوریؒ مدارف الحسن (ج ۶ ص ۱۳۱) میں فرماتے ہیں :-

قال الشيخ الأذول الشمری قدس سرہ : والأدول في الجواب ما انفاد، شتخام، لا ناسخ الہند محمود حسن الدیوبندی بآئہ لا تخالف مسألة المتون فقد ذكر فيها، من أنه إذا صاموا بقول واحد لأجل الغيم، أو بما من خارج البدة، أو كان على موضع مرتفع ثم أكلوا ثلاثين يوماً ولم يروا هلال العيد، فقبل جاز لهم الأضواء وإن كان مداره على قول واحد فإن الواحد وإن لم يكف قوله في الفطر استقلالاً ولكن يكفي بناءً واستتباعاً قيل لا يجوز بل يصوموا وإن كان واحداً وثلاثين، والقولان المذكوران في كتبنا عن ابن عباسؓ نظران هذا النظر انتهى في المسألة القول الأول روى عن محمد وسفيان في غابة البيان كمال البراءة وثالثاً عن شيخين أبي سفيان والي بسف قد يها تثبت الرضائية لشهادة لا الفطر. وأما إذا صاموا بتهمة اثنين فأنهم ينفردون بالاتفاق، كمال في البحر عن البراءة وبالجملة فرق بين ثبوت الشيء ابتداءً وبين ثبوته بناءً في بعض المسائل، كشهادة القابلة بناءً في نسب لا ابتداءً - وقيل : مورد الخلاف إذا لم يغم هلال العيد، وأما إذا غم فحل النظر الشائناً، راجع ”التبيين“ للزيلعي ”ورد المختار“ لابن عابدین - والله اعلم ۱۲ مرتب عفر الله روحه

۱۳ چنانچہ پیچھے ”باب اجار فی الصوم بالشہادۃ“ (ج ۱ ص ۱۱۶) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت گندہ کی ہے ”قال بجار احوالی الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال : انی رأیت الهلال، فقال : تشهد ان لا اله الا الله“

”أتشهد ان محمداً رسول الله؟ قال : نعم“ قال : يا بلال ! أذن لي الناس ان يصوموا غداً“۔ اس سے یہ بات ثابت ہے کہ صرف ایک ثقہ مسلمان کی خبر پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان شروع کرے اور روزہ رکھنے کا اعلان فرما دیا جبکہ ہلال عید کے لئے آپ نے دو آدمیوں سے کم کی شہادت کافی قرار نہیں دی۔

دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۶۷) باب التہادۃ علی روۃ الهلال ۱۲ مرتب

فیه لم یفسر یا۔ واللہ اعلم

بہر حال بلادِ بعیدہ میں متاخرین حنفیہ کا مسلک بھی ائمہ ثلاثہ کے مطابق ہے یعنی ایسی صورت میں اختلافِ مطالع معتبر ہے کسبایۃً ۲۸ بالتحقیق۔

بَابُ مَا جَاءَ مَا لِيُتَحَبَّ عَلَيْهِ الْإِفْطَارُ

قَالَ - وَآلُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ وَجَدَ تَمَافْلِيْفَطْرَ عَلَيْهِ

۱۔ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب برکات اللہ مضجعہ فرماتے ہیں :

”احقر کا گم ہے کہ امام اعظم ابو سنیۃؒ اور دوسرے ائمہؒ بنہوں نے اختلافِ مطالع کو غیر معتبر قرار دیا ہے اس کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ جن بلاد میں مشرق و مغرب کا ذیل ہے وہاں ایک جگہ کی شہادت دوسری جگہ پہنچنا ان حضرات کے لئے محض ایک فرضی قضیہ تھا اور تخیل سے زند کو حست نہیں رکھتا تھا اور ایسے فرضی قضایا سے احکام پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ نادر کو حکم معدوم قرار دینا فقہاء میں معروف ہے۔ اس لئے اختلافِ مطالع کو مطلقاً غیر معتبر منسرایا۔“

لیکن آج تو ہوائی جہازوں نے سارے دنیا کے مشرق و مغرب کو ایک کر ڈالا ہے۔ ایک جگہ کی شہادت دوسری جگہ پہنچنا قضیہ فرضیہ نہیں بلکہ روزمرہ کا معمول بن گیا ہے اور اس کے نتیجہ میں اگر مشرق کی شہادت مغرب میں اور مغرب کی مشرق میں حجت مانی جائے تو کسی جگہ مہینہ اٹھائیس دن کا کسی جگہ اکتیس دن کا ہونا لازم آجائے گا اس لئے ایسے بلادِ بعیدہ میں جہاں مہینہ کے دنوں میں کمی بیشی کا امکان ہو اختلافِ مطالع کا اعتبار کرنا ہی ناگزیر اور مسلکِ حنفیہ کے عین مطابق ہوگا۔

واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔ تبعاً لاساتدہ میرا خیال ہے دوسرے علماء وقت سے بھی آپس میں مشورے لیا جائے اور رویت

۲۔ رویت ہلال اور اختلافِ مطالع سے متعلق تفصیلی مباحث کے لئے دُج ذیل کتب مطالعہ فرمائیے :

(۱) تبیین المحتائق (ج ۱ ص ۳۱۶ تا ص ۳۲۲) کتاب الصوم

(۲) فتح الملہم (ج ۲ ص ۱۱۲ تا ص ۱۱۴) باب بیان آن لکل بلدر دیتیم۔

(۳) اوجز المسائل الی موطا الامام مالک (ج ۲ ص ۴ تا ۱۳) ماجار فی ردیۃ الہلال للسیام والنفط فی رمضان

(۴) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳ تا ص ۲۰) باب ماجار ان الصوم لرؤیۃ الہلال والانظار لہ۔ — و ص ۲۲ تا

ص ۲۴) باب ماجار فی الصوم بالشہادۃ۔ — و (ص ۲۹ تا ص ۳۲) باب ماجار لکل اہل بلدر دیتیم۔

۱۔ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب برکات اللہ مضجعہ فرماتے ہیں :
۲۔ رویت ہلال اور اختلافِ مطالع سے متعلق تفصیلی مباحث کے لئے دُج ذیل کتب مطالعہ فرمائیے :
۳۔ اوجز المسائل الی موطا الامام مالک (ج ۲ ص ۴ تا ۱۳) ماجار فی ردیۃ الہلال للسیام والنفط فی رمضان
۴۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳ تا ص ۲۰) باب ماجار ان الصوم لرؤیۃ الہلال والانظار لہ۔ — و ص ۲۲ تا
ص ۲۴) باب ماجار فی الصوم بالشہادۃ۔ — و (ص ۲۹ تا ص ۳۲) باب ماجار لکل اہل بلدر دیتیم۔

ومن لا فليفظ على ما في بيان السماء طهور : حدیث باب سے شارع علیہ السلام کا مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ افطار حال و طیب چیز سے ہونا چاہئے ، خواہ وہ چیز کھجور ہو یا پانی ، یا کوئی اور چیز۔ البتہ کھجور سے افطار کرنا افضل و مستحب ہے اور کھجور کے نہ ملنے کی صورت میں پانی سے افطار مستحب ہے انہی دو باتوں کو احادیث مبارکہ سے ثابت کرنے کے لئے امام ترمذی نے ”باب ما جاء ما يستحب عليه الا فطار“ کا ترجمہ الباب قائم کیا ہے۔

حدیث باب میں ”فليفظ“ کا صیغہ امر بالاتفاق استحباب کے لئے ہے ، البتہ ظاہر میں سے ابن حزمؒ اس کو وجوب پر محمول کرتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک کھجور موجود ہونے کی صورت میں اس سے ورنہ پانی سے افطار کرنا واجب ہے ، اور ایسا نہ کرنے کی صورت میں وہ گنہگار ہوگا اگرچہ روزہ دست ہو جائے گا۔

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفظ قبل أن يمس على رطبات، فإن

له كفا في المعارف“ (ج ۶ ص ۳۲) ۱۲

۱۳ وقد تصد والبيان الحكمة في الافطار بالتمر فان لم يجد فبالمار : أن هذا من كمال شفقة على أمته ، فان اعطاه الطبيعة المحلو عند خلو المعدة أدعى إلى قبوله وانتفاع القوى به ، ولا سيما الباصرة ، وحلاوة المدينية التمر وهو قوتهم ورطبه فأكبر لهم۔ وأما المار فإن الكبد يحصل لها بالصوم نوع يفس فاذ رطبت بالمار كمل انتفاعها بالغذاء بعده إلى غير ذلك من نكات طبية وروحانية ليس هذا محل تفصيلها۔ كذا في ”المعارف“ (ج ۶ ص ۳۳) ۱۲ ترتيب ۱۳ راجع ”العمدة“ للعيني (ج ۱ ص ۶۶) باب يفطر بما تيسر عليه بالما وغيره ”الفتح“ لابن حجر (ج ۲ ص ۷۷) باب يفطر بما تيسر الـ ۱۲ ترتيب

۱۴ ”رطبات“ ”رطبة“ ک جمع ہے جنس کے طور پر ”رطب“ دلا جاتا ہے۔ پختہ تازہ کھجور۔

قال في ”اللسان“ في مادة ”رطب“ : الرطب : نضج البسر قبل أن يثمر ، وذكر في مادة ”البسر“

عن الجوهري : أدله ”طلع“ ”ثم“ ”خلال“ ”ثم“ ”بلح“ ”ثم“ ”بسر“ ”ثم“ ”رطب“ ”ثم“ ”تمر“

واعلم أنه إذا اجتز (كاثنا، توڑنا) ثمر النخل فسيتم قبل أن يجف ”رطباً“ وبعد الجفاف بحيث

يدخر ”تمراً“ بسكون الميم۔ والتي تبارع في بلادنا في الأسواق من التمرات اليابسة (جھوارے) فليس لها

اسم في اللغة العربية عندهم إلا أنها أقرب إلى البسر، والبسر ما يقطع وهو اصفر قبل أن يجمر، وهذه تقطع اصفر ثم تجفف

على النار فيطلق عليها ”البسر“ نظراً إلى أول حالتها۔ قاله الشيخ (الانوار)

۔۔۔ ہذا کلمہ ماخوذ من المعارف

لَمْ تَكُن رَطَبَاتٍ فَمَيِّرَاتٍ . فَإِنْ لَمْ تَكُن تَمِيرَاتٍ حَسَّ حَسَوَاتٍ مِنْ مَاءٍ؛
 جن حضرات نے میٹھی چیز کے ساتھ افطار کو مستحب قرار دیا ہے اور اس کی علت یہ بیان
 کی ہے کہ روزہ بصارت کو ضعیف کر دیتا ہے اور میٹھی چیز سے افطار کرنا اس کے ضعف کو زائل
 کر دیتا ہے۔ یہ حدیث ان حضرات کے مسلک کی کوئی تائید نہیں کرتی اس لئے کہ اگر میٹھی
 چیز ہی سے افطار کے استحباب کو بیان کرنا مقصود ہوتا تو تمر وغیرہ کے بعد پانی کے بجائے کسی
 اور میٹھی چیز (مثلاً شہد وغیرہ) کا ذکر ہوتا حالانکہ ایسا نہیں جس سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے
 کہ کھجور وغیرہ کا تذکرہ میٹھی چیز سے افطار کے استحباب کو بیان کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ چونکہ
 مدینہ میں کھجور اور پانی ہی دو ایسی چیزیں تھیں جو عام میسر آسکتی تھیں، اسی لئے آپ کا عام
 معمول بھی انہی چیزوں سے افطار کرنے کا تھا۔ اور آپ دوسروں کو بھی ان کی سہولت کے پیش نظر
 اسی کا مشورہ دیا کرتے تھے۔

پھر حدیث مذکور میں جو ”رطب“ کا تذکرہ ”تمر“ سے پہلے کیا گیا ہے وہ بھی غالباً مدینہ کے
 حالات کے پیش نظر تھا اس لئے کہ رمضان کے مہینہ میں پختہ تازہ کھجوریں میسر آجاتی تھیں اسی لئے آپ
 انہی سے افطار کرنے کو ترجیح دیتے تھے اور اگر وہ نہ ملتیں تو ”تمر“ سے افطار فرمالتے تھے جو عموماً
 پورے سال ملتی رہتی تھی۔ اور اس کے بھی نہ ملنے کی صورت میں آپ غالباً آسانی کی وجہ سے
 پانی سے افطار کو ترجیح دیتے تھے واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْفِطْرَ يَوْمَ تَقْطِرُونَ وَالْأَضْحَى يَوْمَ تَضْحُونَ

وَالصَّوْمُ يَوْمَ تَصُومُونَ وَالْفِطْرُ يَوْمَ تَقْطِرُونَ وَالْأَضْحَى يَوْمَ تَضْحُونَ

۱۔ تمیرات (چند کھجوریں) یہ تمیرۃ کی جمع ہے جو ”تمر“ کی تصغیر ہے ۱۲ م
 ۲۔ حَسَّائِحُ حَسَوَاتٍ : تھوڑا تھوڑا پینا، اور ”حسوات“ حسوۃ کی جمع ہے جو حَسَا کا ام مرتبہ ہے، یعنی گھونٹ ۱۳ مرتب
 ۳۔ وَاسْتَحَبَّ الْقَاضِي حَسِينَ أَنْ يَكُونَ فِطْرُهُ عَلَى مَا رَتَبْنَا وَلَمْ يَبْدِهِ مِنَ النَّهْرِ وَنَحْوَهُ مَرَضًا عَلَى طَلَبِ الْحَلَالِ لِلْفِطْرِ، لَغَلَبَةِ
 الشَّبَهَاتِ فِي الْمَآكِلِ — كَذَا فِي الْعَمْدَةِ (ج ۱ ص ۶۶) باب لِفِطْرِ مَا تَمِيرُ عَلَيْهِ بِالْمَارِ وَغَيْرِهِ ۱۴ م
 ۱۵۔ هَذَا كَلِمَةٌ مَأْخُوذَةٌ مِنْ ”عَمْدَةِ الْقَارِي“ (ج ۱ ص ۶۶) لِعَيْنِي مِنْ كَلَامِ شَيْخِ زَيْنِ الدِّينِ الْعِرَاقِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ —
 بتغیر بصر من المرتب۔ عہ شرح باب از مرتب ۱۶

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جب شرعی ثبوت کے بعد روزہ رکھ لیا یا شرعی ثبوت کے بعد افطار کر لیا یا شرعی ثبوت کے بعد عید منالی تو اب دوسرے قرآن کی بنا پر خواہ مخواہ شکوک و ادہام میں مبتلا نہ ہونا چاہئے بلکہ روزہ اور عید درست ہو گئے۔ گو یا بعض لوگ چاند کے چھوٹے یا بڑے ہونے کی وجہ سے جو دوسو سے پھیلاتے ہیں ان کی نفی مقصود ہے کہ اصل مدار ثبوت شرعی پر ہے اس کے بعد دسویں کا کوئی درجہ نہیں ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أَقْبَلَ اللَّيْلُ وَأَدْبَرَ النَّهَارُ فَقَدْ أَفْطَرَ الصَّائِمُ

عن عمر بن الخطاب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا أقبل الليل وأدبى النهار وغابت الشمس فقد أفطر الصائم: بخاری کی روایت میں "فقد أفطر الصائم" کے الفاظ مردن ہے پھر "فقد أفطر الصائم" کا مطلب ہے "دخل الصائم في وقت الفطر" جیسا کہ "أنجد" کا مطلب ہوتا ہے "أقام بنجد" اور "أتمم" کا مطلب ہوتا ہے "أقام بتهامة" اور ایک

۱۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۴ و ص ۳۵) ۱۲ م

۲۔ قال الزیلعی: ذکر فی ہذا الحدیث ثلثة امور، لأدبى وإن كانت متلازمة في الأصل (لأنه لا يقبل الليل إلا إذا أدبى النهار) ويدبر النهار، وأدبى غابت الشمس۔ كمان العروة ج ۱ ص ۱۲۳، باب الصوم في سفر والامطار لكنهما قد تكون في الظاهر غير متلازمة وتبين اقبال اللبس من جهة المشرق ولا يكون اقباله ستيقة بل لوجود أمر يغضى نور الشمس وكذلك أدبى النهار، فمن ثم قيد بقوله "وغابت الشمس" إشارة إلى استتراط تحقق الإقبال والإدبار وانهما بواسطة غروب الشمس لا بسبب آخر ولم يذكر ذلك في الحديث الثاني (أى في حديث ابن أبي ذر) وفيه ذكر اقبال الليل فقد: ففاس: إذا رأيت الليل قد أقبل من ههنا فقد أفطر الصائم: سنن ترمذی ج ۱ ص ۲۶۲، باب متى يحل فطر الصائم) فيحتمل أن ينزل على حالين، أما حيث ذكره ففى حال الغيم مثلاً وأما حيث لم يذكره ففى حال السهو ويحتمل أن يكونا في حالة واحدة وحفظ الحدیثین مالم يحفظا أنروا إنما ذكر الإقبال والإدبار معاً لا مكان وجودهما مع عدم تحقق الغروب۔ قاله تاسع عیاض، واما شیخنا فی شرح الترمذی: الظاهر لاكتفاء بأحد الثلاثة لأنه يعرف انقضاء النهار بأحدهما ويؤيد الاقتصار في رواية ابن أبي ذر على اقبال الليل۔ مع الباری (ج ۳ ص ۲۶۲) باب متى يحل فطر الصائم ۱۲ مرتب ۲۵ (ج ۱ ص ۲۶۲) باب متى يحل فطر الصائم ۱۲ م

امکان یہ بھی ہے کہ ”أَفْطَرَ الصَّائِمَ“ کا مطلب یہ ہو ”صَارَ الصَّائِمَ مَفْطَرًا فِي الْحُكْمِ“ یعنی غروب شمس کے بعد روزہ دار حکماً مفطر ہو جاتا ہے اگرچہ بالفعل افطار نہ کرے۔ وجہ یہی ہے کہ رات صوم شرعی کے لئے ظن بننے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتی، لیکن حافظ ابن خزمیہؒ نے اس دوسرے امکان کو رد کیا ہے اور پہلے کو ترجیح دی ہے یعنی ”أَفْطَرَ الصَّائِمَ“ کا مطلب ہے ”دخَلَ فِي وَقْتِ الْفِطْرِ“۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ ”أَفْطَرَ الصَّائِمَ“ اگرچہ لفظاً خبر ہے لیکن معنی کے اعتبار سے امر ہے یعنی ”فَلْيَفْطِرِ الصَّائِمَ“۔ اور ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ اگر ”أَفْطَرَ الصَّائِمَ“ سے مراد ”صَارَ مَفْطَرًا“ ہو تو تمام روزہ داروں کا انظار آن واحد میں پایا جائے گا اور تعجیل افطار کی جو ترغیب احادیث میں دی گئی ہے اس کے کوئی معنی نہ رہیں گے۔ اگرچہ اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ افطار کی تعجیل کی اس لئے ترغیب دی گئی ہے کہ انظارِ حسی افطار شرعی کے موافق ہو جائے۔ لیکن اس جواب کے باوجود حافظ ابن حجرؒ نے حافظ ابن خزمیہؒ کے اختیار کردہ مسلک کو ترجیح دی ہے۔ واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَعْجِيلِ الْإِفْطَارِ

لَا يَنْبَغِي لِلنَّاسِ بِغَيْرِ مَا عَجَلُوا الْفِطْرَ:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: أَحَبُّ عِبَادِي إِلَيَّ أَعْجَلُهُمْ فِطْرًا، سَحَرِي فِي تَأْخِيرِهِمْ وَأَفْطَارِهِمْ تَعْجِيلُهُمْ كَاسْتِجَابٍ بِرَأْسِهِ كَالْتَّفَاقِ هِيَ.

۱۔ دیکھئے ”الترغیب والترہیب“ (ج ۲ ص ۱۳۹ و ص ۱۴۰، رقم ۶۱۶۱، الترغیب فی تعجیل الفطر و تاخیر السحور) ۱۲ م
۲۔ یہ تمام تر شریع فتح الباری (ج ۲ ص ۱۷۱، باب متى یحل فطر الصائم) سے ماخوذ ہے۔ وراجعہ لمزید التفصیل ۱۲ مرتب
۳۔ والذی التی بین الفراغ من السحور والدخول فی الصلاة وہی قرارة الخمین آیۃ اذ نحو با کذا فی فتح الباری (ج ۲ ص ۴۴ و ص ۴۵) کتاب مواقیت الصلاة، باب وقت الفجر۔

چنانچہ امام ترمذی نے اگلا باب تاخیر فی السحور ہی کے استحباب کو بیان کرنے کے لئے قائم کیا ہے۔
جس میں انہوں نے روایت نقل کی ہے ”عن أنس بن زید بن ثابت قال: سحرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قمنا إلى الصلاة قال: قلت كم كان قدر ذلك؟ قال: قدر خمسين آية (ج ۱ ص ۱۱۸) باب جاز فی تاخیر السحور۔
فائدہ: اس حدیث سے رمضان میں نماز فجر میں تغلیس کا استحباب بھی معلوم ہوتا ہے (باقی حاشیہ صفحہ ۵۴۲) ۲

عمر بن مہمون اور دئی فرماتے ہیں : قَالَ : كَانَ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِسْرَاعَ
النَّاسِ افْطَارًا وَأَبْطَاطًا سَحُورًا۔۔۔ نیز ابو عمر فرماتے ہیں ”احادیث تعجیل الافطار
وتاخیر السحور صحاح متواترہ“

پھر تعجیل افطار کی علت یہود و نصاریٰ کی مخالفت کرنا ہے چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی
ہے ”عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : لَا يَزَالُ الدِّينُ ظَاهِلًا مَا عَجَّلَ
النَّاسُ الْفِطْرَ لِأَنَّ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى يُوْخِرُونَ“
گویا تعجیل افطار سے سنت نبویؐ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کی ترغیب دینا اور نصاریٰ
و یہود کے طریقوں سے نفرت دلانا مقصود ہے۔۔۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي بَيَانِ الْفَجْرِ

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا يَهْدِكُمْ
السَّاطِعُ الْمُصْعَدُ ، وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَعْزُضَ لَكُمْ الْأَحْمَرُ ، يَعْنِي بَلَنْدِي كِي

۱۔ کما علیہ تعامل اہل العلم من متایختنا بدیوب بند برد اللہ مضافاً جمعیم ۱۲ مرتب
۲۔ و انتہوا علی ان مکمل ذلک اذا تحقق غروب شمس بالرؤیة أو بالخبار عدین أو عدل واحد فی الارض۔
۳۔ و لکن عندنا معاشر المحنفیة لا یکمل الافطار الا بالخبار عدین بالغروب کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۳۸) بتغیر ۱۰ م

حاشیہ صفحہ ۵۴۱

۱۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۴ ص ۲۲۶ رقم ۷۵۹۱) باب تعجیل الافطار ۱۲ م

۲۔ کذا فی العمدة (ج ۱۱ ص ۶۶) باب تعجیل الافطار ۱۳ م

۳۔ والحکمة فی ذلک ان لا یزاد فی النهار من اللیل ولأنه أرفق بالسائم وأقوی له علی العبادۃ۔ کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۳۸) ۱۲ م

۴۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۱) باب ما یتحب من تعجیل الفطر ۱۲ م

۵۔ مادہ یہیدہ ہیڈا و ہادّا : گھراہٹ میں ڈالنا ، ہلانا ، زائل کرنا ، باز رکھنا ، جھڑکنا ، ڈانٹنا۔ بعض حضرات

کا قول ہے کہ ”یہید“ کا استعمال حرف نفی کے ساتھ خاص ہے ۱۲ مرتب

۶۔ سَطَعَ یَسْطِعُ سَطْعًا وَسَطْعًا وَسَطِيعًا : النور : روشنی کا بلند ہونا ، پھیلنا ۱۲ م

۷۔ أَمْعَدَ یُعِیدُ امْعَادًا فی الارض : اونچی زمین کی طرف جانا ، اُصْعَدُ : چڑھانا ۱۲ م

حدیث سے مروی ہے کہ قَالَ تَسْحَرُ نَامِعٌ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هُوَ وَاللَّهُ النَّهَارُ
غَيْرَ أَنَّ الشَّمْسَ لَمْ تَطْلُعْ ۖ اور ابوتلابہ روایت کرتے ہیں " قَالَ الْبُؤْبُؤُ الصَّدِيقُ
رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَهُوَ يَتَعَمَّى بِأَغْلَامٍ ! أَخْفَ الْبَابَ لَا يَفْجَأُنَا الصُّبْحُ ۖ نَبْرُ
ابن المنذر صحیح کے ساتھ حضرت علیؓ نے نقل کرتے ہیں " أَنَّهُ صَلَّى الصُّبْحُ ثُمَّ قَالَ : الْآنَ
حِينَ تَبَيَّنَ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ ۖ — پھر خود ابن المنذر فرماتے ہیں :
" وَدَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلَى أَنَّ الْمَلَائِكَةَ تَبَيَّنَ بَيَاضُ النَّهَارِ مِنْ سَوَادِ اللَّيْلِ أَنْ يَنْتَشِرَ
الْبَيَاضُ فِي الطَّرِيقِ وَالسَّكَّةِ وَالْبُيُوتِ ۖ
اس بارے میں امام اسحاقؒ فرماتے ہیں " وَبِالْقَوْلِ الْأَوَّلِ : أَيْ بَأَنَّ الْعِبْرَةَ

تنت بعد السج ۶ قال بعد السج غير ان شمس لم تطلع ۖ — عمدة القارئ (ج ۱ ص ۱۰ ص ۲۹۷) باب
ما جاء في قول النبي صلى الله عليه وسلم لا يمنعكم اثم ۱۳ مرتب
حاشیہ صفحہ ۵۴۴

۱۔ رواہ سعید بن منصور — أنظر فتح الباری (ج ۴ ص ۱۱۷ ص ۱۲۱)
۲۔ المغنی (ج ۳ ص ۱۶۹ ص ۱۷۰) کتاب السیام — مسأله : والاختیار تاخیر السجور و تعیل الانظار ۔
نیز حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں : وردی سعید بن منصور وابن ابی شیبہ وابن اسعد من طرق عن ابی بکر
أنه أمر بخلق ابیاب حتى لا يرى الفجر — فتح الباری (ج ۴ ص ۱۱۷) باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لا يمنعكم اثم وعمدة القارئ
(ج ۱ ص ۱۰ ص ۲۹۷) باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لا يمنعكم اثم
نیز سالم بن عبید اللہ شہمی نقل کرتے ہیں " قال : كنت مع أبي بكر فقال : قم فاسترني من الفجر ثم اكل ۔
مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۰) من كان يسيب تاخير السجور ۔
نیز ابن المنذر سام بن عبید اللہ شہمی ہی سے سند صحیح کے روایت کرتے ہیں " أن أبا بكر رضي الله عنه قال
لـ : أخرجنا فأنظر بل طلعت الفجر ۖ قال : فنظرت ثم أتيتني فقلت : قد أبيض وسطع ثم قال : أخرجنا فأنظر بل طلعت ۖ
فانظرت ، فقلت : قد أعترض ، فقال : الآن أبيض تراني ۖ فتح الباری (ج ۴ ص ۱۱۷) وعمدة القارئ (ج ۱ ص ۱۰ ص ۲۹۷) باب
ما كذا في الفتح (ج ۴ ص ۱۱۷) والعمدة (ج ۱ ص ۱۰ ص ۲۹۷) باب

۳۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۱۱۷) باب

۴۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۱۱۷) باب

لأول طلوع الفجر الثاني، أقول لكن لا أظعن على من تأول الرخصة بالقول الثاني رأى أن العبرة لا تفاسح الفجر وانتشاره) ولا أرى عليه قضاء ولا كفارة؟
بہر حال جمہور امت کا قول یہی ہے کہ نفس الامر میں صبح صادق کے ظہور سے صائم کے لئے اکل و شرب ناجائز ہو جاتا ہے۔ یہ قول احوط اور رائج بھی ہے اور اسی پر جمہور امت کا تعامل بھی ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ“ اس آیت کی تفسیر کے تحت فقیر عصر حضرت مفتی اعظم نور اللہ مرقدہ تحریر فرماتے ہیں :

”اس آیت میں رات کی تاریکی کو سیاہ خط اور صبح کی روشنی کو سفید خط کی مثال سے بتلا کر روزہ شروع ہونے اور کھانا پینا حرام ہو جانے کا صحیح وقت متعین فرما دیا، اور اس میں افراط و تفریط کے احتمالات کو ختم کرنے کے لئے ”حَتَّى يَتَبَيَّنَ“ کا لفظ بڑھادیا، جس میں یہ بتلایا گیا ہے کہ نہ تو وہی مزاج لوگوں کی طرح صبح صادق سے کچھ پہلے ہی کھانے پینے وغیرہ کو حرام سمجھو، اور نہ اسی بے فکری اختیار کرو کہ صبح کی روشنی کا یقین ہو جانے کے باوجود کھاتے پیتے رہو، بلکہ کھانے پینے اور روزہ کے درمیان حد فاصل صبح صادق کا تیقن ہے، اس تیقن سے پہلے کھانے پینے کو حرام سمجھنا درست نہیں، اور تیقن کے بعد کھانے پینے میں مشغول رہنا بھی حرام اور روزے کے لئے مفسد ہے، اگرچہ ایک ہی منٹ کے لئے ہو، سحری کھانے میں وسعت اور گنجائش صرف اسی وقت تک ہے جب تک صبح صادق کا یقین نہ ہو۔“
پھر آگے چل کر فرماتے ہیں :

”قرآن کریم نے خود (اکل و شرب کی) جو حد بندی فرمادی ہے وہ طلوع صبح کا تیقن ہے، اس کے بعد ایک منٹ کے لئے بھی کھانے پینے کی اجازت دینا نص قرآنی کی خلاف ورزی ہے۔ صحابہ کرامؓ اور اسلاف امت سے جو سحری کھانے میں مسابہت کی روایات منقول ہیں ان سب کا محل نص قرآن کے مطابق یہی ہو سکتا ہے کہ تیقن صبح صادق سے پہلے زیادہ احتیاطی تنگی اختیار

۱۔ سورۃ بقرہ آیت ۱۸۷۔ ۱۸۸۔ ۱۸۹۔ ۱۹۰۔ ۱۹۱۔ ۱۹۲۔

۲۔ کہ بعض صحابہ کرام کو سحری کھاتے ہوئے صبح ہو گئی اور وہ اطمینان سے کھاتے رہے جیسے کہ ہم پیچھے اس قسم کی روایات ذکر کر چکے ہیں ۱۸۲۔

نہ کی جائے ، امام ابن کثیرؒ نے بھی ان روایات کو اسی بات پر محمول فرمایا ہے ، ورنہ نسخِ قرآنی کی صریح مخالفت کو کون مسلمان برداشت کر سکتا ہے ؟ اور صحابہ کرام سے تو اس کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا ، خصوصاً جبکہ قرآن کریم نے اسی آیت کے آخر میں ”تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ“ کے ساتھ ”فَلَا تَقْرُبُوهَا“ فرما کر خاص احتیاط کی تاکید بھی فرمادی ہے ۔

نیز فرماتے ہیں :

یہ سب کلام ان لوگوں کے بارے میں ہے جو ایسے مقام پر ہوں جہاں سے صبح صادق کو چشم خورد دیکھ کر یقین حاصل کر سکتے ہوں اور مطلع بھی صاف ہو اور وہ صبح صادق کی ابتدائی روشنی کی پہچان بھی رکھتے ہوں تو ان کو لازم ہے کہ براہِ راست افق کو دیکھ کر عمل کریں اور جہاں یہ صورت نہ ہو مثلاً گھلا ہوا افق سامنے نہیں یا مطلع صاف نہیں یا اس کو صبح صادق کی پہچان نہیں اس لئے وہ دوسرے آثار و علامات یا ریاضی حسابات کے ذریعہ وقت کا تعین کرتے ہوں ، ظاہر ہے کہ ان کے لئے کچھ وقت ایسا آئے گا کہ صبح صادق کا ہو جانا مشکوک ہو یقینی نہ ہو ، ایسے لوگوں کو مشکوک حالت میں کیا کرنا چاہئے اس کے متعلق امام جصاصؒ نے احکام القرآن میں فرمایا کہ اس حال میں اصل تو یہی ہے کہ کھانے پینے پر اقدام نہ کرے لیکن مشکوک حالت میں صبح صادق کا یقین ہونے سے پہلے پہلے کھاپی لیا تو گنہگار نہیں ہوگا لیکن اگر بعد میں تحقیق سے یہ ثابت ہوگی کہ اس وقت صبح ہو چکی تھی تو قضا اس کے ذمہ لازم ہے واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ معارف القرآن (ج ۱ ص ۴۵۴ و ۴۵۵)

اس باب کی شرح میں معارف القرآن کے علاوہ بطور خاص درج ذیل کتب سے مدد لی گئی :

① ”الغنی“ لابن قدامة (ج ۳ ص ۱۶۹ و ص ۱۷۰) مسأله : والاختیار تاخیر السجود تعجیل الفطر ۔

② فتح الباری (ج ۳ ص ۱۱۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یمنعکم من سحورکم اذان بلال ۔

③ عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۲۹۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یمنعکم الخ

④ معارف السنن (ج ۶ ص ۴۱ تا ص ۴۲) ۱۲ مرتب

۲۔ واضح رہے کہ ہمارے ہاں (کراچی) کی عام مساجد میں عرصہ سے حاجی وحیہ الدین صاحب مہاجر مدنیؒ کا شائع کردہ اوقاتِ صلوات و سحر و افطار کا نقشہ رائج ہے ۔ اس نقشہ میں صبح صادق کا جو وقت لکھا گیا ہے ، چند سال قبل بعض اہل علم نے نئی تحقیق کر کے اس سے اختلاف کیا اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ رائج الوقت

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّشْدِيدِ فِي الْغَيْبَةِ لِلصَّائِمِ

عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة بأن يدع طعامه وشرابه، "علماء کا اس بارے

میں غشوں میں صبح صادق کا جو وقت بتلایا گیا ہے وہ درست نہیں اور درحقیقت وہ وقت صبح کاذب کا ہے اور صبح صادق اس وقت سے کم از کم چودہ منٹ اور زیادہ سے زیادہ انیس منٹ بعد ہوتا ہے۔ لیکن فقیر حضرت مفتی انعم پاکستان مولانا مفتی محمد شفیع اور علامہ محمد یوسف بنوری نور اللہ مرقدہما کی اپنی تحقیق اور آخر حتمی رائے بھی تھی کہ حاجی وحیہ الدین صاحب کا شائع کردہ پرانے نقشہ ہی درست ہے دوسرے تمام کبار علماء کی رائے بھی انہی دو حضرات کی رائے کے مطابق تھی۔

جانبین کے مسلک کی تفصیل اور دلائل کے لئے دیکھئے:

(۱) احسن الفتاویٰ (۲۶ ص ۱۵۷ تا ص ۱۶۲) "صبح صادق اور تقریباً پوری دنیا کے اوقات

نماز کا نقشہ" مؤلف مولانا مفتی رشید احمد دھیانوی بانی دارالافتار والارشاد۔

(۲) "صبح صادق و صبح کاذب" مؤلف جناب عبداللطیف بن عبدالعزیز سرسادی، صدر شعبہ جغرافیہ گورنمنٹ کالج کراچی

یہ تمام تفصیل عرض کرنے کا مقصد یہ واضح کرنا ہے کہ اہل علم حضرات کے درمیان مذکورہ بالا اختلاف

ابتداءً صبح صادق کی تحسین میں ہے ورنہ اس بات پر یہ تمام حضرات متفق ہیں کہ صبح صادق ہوتے ہی صائم کے

حق میں اکا، و شرب کی ممانعت ہو جائے گی اور وضو، فجر تک سحری کھانے کی اجازت ہوگی۔ واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف

حاشیہ صفحہ ۵۴۷

۱۔ اس حدیث پر امام ترمذی نے جو ترجمہ الباب قائم کیا ہے اس کے بارے میں علامہ عینیؒ لکھتے ہیں:

"وقال شيخنا (ای العراقی): فيه اشكال من حيث ان الحديث فيه قول الزور والعمل به، والغيبه ليست

قول الزور ولا العمل به، اذ حد الغيبه على ما هو المشهور: ذكر ك اخاك بما فيه مما يكرهه، وقول الزور هو الكذب البتة

پھر واضح ہے کہ اس حدیث پر دوسرے اصحاب سنن بھی اسی قسم کے ترجمہ الباب قائم کئے ہیں۔

اس اشکال کا جواب نقیلاً کیا گیا ہے:

"وكانهم — واللہ اعلم — فهو من الحديث حفظ المنطق عن المحرمات، ومن جملتها الغيبه، ولهذا يوجب عليه ابن جبان في صحيحه:

"ذكر الخبر الدال على ان الصيام انما يتم باجتناب المحظورات، لا بمجانبة الطعام والشراب الجمع نقطاً" وفي بعض الفاظ الحديث: ومن لم يدع

عنه شرح باب الزمرب ۱۲

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّشْدِيدِ فِي الْغَيْبَةِ لِلصَّائِمِ ۱۲

میں اختلاف ہے کہ غیبت، چغل خوری اور جھوٹ جیسے گناہ کبیرہ سے روزہ فاسد ہو جاتا یا نہیں؟
 جمہورائمہ عدم فساد کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ باتیں اگرچہ کمالِ صوم کے منافی ہیں لیکن مفسد
 نہیں، البتہ سفیان ثوری کے بارے میں منقول ہے کہ وہ غیبت سے فسادِ صوم کے قائل ہیں۔
 غالباً حضرت سفیان ثوریؒ کا استدلال حدیث باب سے ہے اور قیاس سے بھی ظاہر ان کے
 مسلک کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ اکل و شرب اپنی ذات کے اعتبار سے مباح ہیں اور روزے
 میں عارضی طور پر ممنوع ہو جاتے ہیں جبکہ غیبت اپنی ذات ہی کے اعتبار سے حرام ہے اور روزے
 میں اس کی شناعیت مزید بڑھ جاتی ہے جیسا کہ حدیث باب میں فرمایا گیا کہ جو شخص بد گفتاری اور بد کرداری
 نہ چھوڑے تو اللہ تعالیٰ کو اس کی کچھ پروا نہیں کہ وہ شخص اپنا کھانا پینا چھوڑ دے۔ اس کا تقاضا
 یہی ہے کہ جب اکل و شرب (جو مباح فی نفسہ ہیں) سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے تو غیبت (جو فی
 بھی حرام ہے) سے بھی روزہ ٹوٹ جانا چاہئے۔
 لیکن بہر حال جمہور اسی کے قائل ہیں کہ غیبت وغیرہ سے روزہ نہیں ٹوٹتا اگرچہ اس میں

لے ذکرہ الغزالی فی "الاحیاء" وقال: رواہ بشر بن الحارث عنہ قال: وروی لیث عن مجاہد خصلتان تفسدان
 الصوم الغیبة والکذب "ہكذا ذکرہ الغزالی بهذا اللفظ، والمعروف عن مجاہد خصلتان من حفظهما سلم الصوم الغیبة
 والکذب" ہكذا رواہ ابن ابی شیبہ عن محمد بن فضیل عن لیث عن مجاہد، وروی ابن ابی الدنیا عن احمد بن ابراہیم عن
 یعلی بن عبید عن الأعمش عن ابراہیم قال كانوا يقولون ان الکذب یفطر الصائم، وروی ایضاً عن یحیی بن یوسف عن یحیی بن
 سلیم عن ہشام عن ابن سیرین عن عبیدة السلمانی قالوا اتوا المفطرین الکذب والغیبة "کذا فی المعنی" (ج ۱۰ ص ۲۷۱)
 باب من لم یدع قول الزور الخ ۳ مرتب

لے من اغتاب فظن فطره به فاکل عمداً فعليه القضار، وهل تجب عليه الكفارة؟ فقال صاحب الهدية "رج ۱ ص ۲۲۷ کتاب
 الصوم، قبیل" فصل فيما یوجبہ، عليه الكفارة ایضاً، وكذا قال فین اکتتم وظن أن ذلک یفطره ثم أكل متعمداً علیه القضاة والكفارة
 إلا إذا انتفاء فقیہ بالفساد لأن الفتوی دلیل شرعی فی حقہ، وقیل بعدم الکفارة فیہا، وقیل بعدم الکفارة فی الصور
 الأولى وبالكفارة فی الثانية ثم جعل الغیبة والحجامة واحداً فی الحكم بلزوم القضاء والكفارة عند صاحب الهدية وصاحب
 البردائع "وصاحب" الفتح "وغیرہم۔ انظر رد المحتار" و"المحرم" و"الفتح" للتفصیل۔

قال شیخ (الانور) یمکن ان یقال فی وجه الفرق بینہما بأن الغیبة یمشی وتوقعها وشکل الاحتراز عنہا، واما الحجامة
 فنادر الوقوع، فانفرقا۔ والمحدثان صیحاں فی الحجامة والغیبة، وذهب الی الفساد بالحجامة الأوزاعی وأحمد۔

کمال بھی پیدا نہیں ہوتا۔ حدیث باب کا بھی ان کے نزدیک یہی مطلب ہے۔
 پھر جہاں تک مذکورہ بالا قیاس اور شبہ کا تعلق ہے اس کا جواب دیتے ہوئے حکیم الامتہ
 مجدد الملتہ حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ :

”روزہ جن خصوصیات کے لئے مشروع کیا گیا ہے ان کے اعتبار سے اس کی ایک خاص ماہیت
 شخصیت ہے یعنی ”امساك عن المفطرات بالنية“ (نیت کر کے افطار کرنے والی چیزوں
 سے رُکنا) سواکل و شرب وغیرہ گو اھْوَن ہوں مگر اس ماہیت کے منافی ہیں اور دوسری معاصی
 گو اَعْلَظ ہوں مگر اس ماہیت کے منافی نہیں، گو اس ماہیت کی اغراض کے منافی ہوں، سو
 غایت مافی الباب ان معاصی سے وہ اغراض فوت ہو جاویں گے سو اس کو ہم بھی مانتے ہیں، چنانچہ
 اوپر کہا گیا ہے کہ بھلا اس روزہ کا کوئی معتد بہ حاصل؟ اور اصل حقیقت صوم کے متعلق ہو جانے
 سے یہ اثر ہو گا کہ قیامت میں باز پرس نہ ہوگی کہ روزہ کیوں نہیں رکھا؟ بلکہ پوچھا جائے گا کہ
 روزہ کو خراب کیوں کیا؟ سو بڑا فرق ہے اس میں کہ حاکم کے حکم کے بعد سالانہ کا غدہ ہی نہ بنایا اور
 اس میں کہ بنایا مگر کہیں کہیں غلطیاں رہ گئیں، اور یہ جو کہا گیا کہ ایسے روزہ سے معتد بہ فائدہ
 نہیں، یہ قید اس لئے لگائی کہ بالکل بے سود بھی نہیں اور وہ فائدہ ایک تو ظاہر ہے کہ کسی قدر
 تعمیل ارشاد ہے اور دوسرے ہر عمل میں ایک خاص برکت ہے، جب صبح سے شام تک لذات
 مخصوصہ سے نفس کو روکا تو اس سے نفس ضرور منقلع اور منصفیج (اثر قبول کنندہ و رنگ پذیر نہ) ہو گیا
 جس کا اثر یا تو آئندہ ظاہر ہو کہ کسی معصیت سے رُکنے کی توفیق ہو جائے یا اسی روز یہ اثر ہوا ہو کہ
 اگر یہ صورت صوم بھی نہ ہوتی تو کوئی خاص معصیت سرزد ہوتی اور روزہ کی برکت سے سرزد
 نہ ہوتی ہو تو اس وجہ سے بالکل بے سود اور لا حاصل نہیں کہہ سکتے : وَاللّٰہُ اَعْلَمُ
 (از مرتب عفا اللہ عنہ)



۱۔ اصلاح انقلاب امت (ج ۱ ص ۱۳۴) روزے کے متعلق کوتاہیاں، ایک اشکال اور اس کا جواب ۱۲۱

۲۔ (ج ۱ ص ۱۳۲) روزہ محض نام کا ۱۲

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ السَّحُورِ

تَسْحَرُوا فَإِنَّ فِي السَّحُورِ بَرَكَاتًا

وروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أنه قال : فصل ما بین صیامنا وصیام اہل الکتاب أكلة السحر : علماء کا سحری کے استحباب اور اس کے عدم وجوب پر اتفاق ہے ۔ پھر سحری کے استحباب کی جہاں اور حکمتیں ہیں وہاں ایک بڑی حکمت اہل کتاب کی مخالفت ہے ، اس لئے کہ اہل کتاب کے حق میں حکم یہ تھا کہ لیالی صوم میں سونے کے بعد اکل و شرب کی اجازت نہ تھی ، ابتداء اسلام میں خود مسلمانوں کیلئے یہی حکم تھا چنانچہ البوراءؓ کی

۱۔ السحور بالفتح : ما يتسحر به من الصيام والشراب ، وبالضم : مصدر ، كما قال العراقي والبربري وغيرهما . كذا في " الامارن " (ج ۱ ص ۲۶) و ۲۷۷ : ۱۲

۲۔ قال الراغب : البركة في السحور على بركات متعددة وهي : (۱) استبراء المستنة (۲) ومخالفة اهل الكتاب (۳) والتوقُّع من العبادة (۴) وازيادة في المشاورة (۵) ومخالفة سواد الناس الذي يشير الجوع (۶) والتسبب بالحديث مع من لا اكل اذ ذاب او يفتح معه اكل (۷) والتسبب للذكر (۸) والدعاء وقت منة الابادة (۹) وتدارك نية الصوم لمن اغتسل قبل ان ينساق . قال ابن دقيق العيد : هذا بركة يجوز ان تعود الى الامور المأمورية فان اقامت المستنة يوجب الاجر وزيادة ويكفي ان تعود الى الامور الدنيوية كقوة البدن على الصوم وتيسيره من غير انصراف بالعام . كذا في فتح الباري (ج ۲ ص ۱۲۰) باب بركة السحور من غير انية باب ۱۲ مراتب ما قاله الله

۳۔ قال النووي : أكلة السحر هي السحور وهي البركة البهية ، كذا ضبطنا ، ولهذا نسب السحور ، ورواه شعور في روایات بلادنا ، وهي عبارة عن امرة الواحدة من الأكل كالمعدة والمثوية ورواها الثعالبي فيها ورواها كذا بالضم في المتن وادعى القاضي عياض أن الرواية فيه بالضم ورواها في بلادهم فيجب بالضم قال السوایب الفتح ، لأننا نقصد هنا كذا في شرح النووي (ج ۱ ص ۳۵۰) باب فضل السحور وتأکید استحبابہ واستحباب تاخيره وتجهيل الخطر ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۱۷) باب كيف الاذان ۱۲

عہ شرح باب از مرتب ۱۲

روایت میں مروی ہے "وكان الرجل إذا أفطر فنام قبل أن يأكل لم يأكل حتى يصبح" لیکن امت محمدیہ کے لئے آسانی اور اہل کتاب کی مخالفت کی غرض سے یہ حکم ختم کر دیا گیا، چنانچہ آیت نازل ہوئی "أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ" پھر اسی آیت میں آگے چل کر ارشاد ہے "وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ"۔

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَلَجَاءِ فِي كَاهِيَةِ الصَّوْمِ فِي السَّفَرِ

آن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خراجاً إلى مكة نام أفطرم فنام حتى لمخ كسأع الغميم" رمام الناس معه فقبل له : أن الناس شق عليهم الصيام، و أن الناس ينظرون فيما فعلت فذا عا بقدر من ماء بعد العصر فشربوا والناس ينظرون إليه فأفطر بعضهم وصام بعضهم فبلغه أن ناساً صاموا فقال "أولئك العصاة" : اس بات پر تو اتفاق ہے کہ سفر کی حالت میں روزہ نہ رکھنا جائز ہے، لیکن اس میں اختلاف ہے کہ افضل کیا ہے ؟ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک روزہ رکھنا افضل ہے لیکن شدید مشقت کا اندیشہ ہو تو افطار افضل ہے، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ

۱۔ سورہ بقرہ آیت ۱۸۵ چ۔ نیز دیکھیے منن ابی داؤد درج اس ۴۲، ۵۵، فی حدیث ابن ابی لیس۔ باب کیف لا اذان ۱۲
۲۔ الکراع : من ابقر والغنم بگئے بکری کے پائے، اکراع : من الانسان : پنڈلی، النمیم بگرم کیا ہوا گاڑھا درد دہ۔
کراع النمیم : ایک مقام کا نام ہے جو "بیرغسفان" کے قریب مکہ سے در منزل (تقریباً تیس میل) کے فاصلہ پر ہے۔ اصل میں "کراع" ایک لمبے پھریے میدان کا نام ہے (گویا کراع کہہ کر اس کو پنڈلی سے تشبیہ دی گئی ہے) اور "نمیم" حجازی ایک وادی کا نام ہے، دیکھیے "مجمع بحار الانوار" (ج ۲ ص ۲۹۲) اور لغات الحدیث "کتاب" (ص ۲۳)۔ بزیادة ۱۲ م

۳۔ قال، الاسبيبان في شرر مختصر السحابة : الا فضل أن يصوم في السفر إذا لم يضعف الصوم، فإن أضعفه و لحقه مشقة بالصوم فالفطر أفضل فإن أفطر من غير مشقة لا يثم، وبما قلناه قال مالك والشافعي، قال النووي:

هو المذهب — عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۳) باب الصوم في السفر والإفطار ۱۲ مرتب

کے نزدیک سفر میں مطلقاً انظار افضل ہے عملاً بالرخصة، امام اوزاعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے (امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے)، اور بعض اہل ظاہر کا مسلک یہ ہے کہ سفر میں روزہ رکھنا علی الاطلاق ناجائز ہے۔ ال کا استدلال حدیث باب میں ”اولئک العصاة“ کے جملہ سے ہے۔ اور امام احمد کا اس لال صحیح بخاریؒ کی ایک حدیث سے ہے جس میں آپ نے ارشاد فرمایا ”لیس من البر الصوم فی السفر“

مجموعہ رواں احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ

۱۔ وقال آخرون: هو مخیر مطلقاً وقال آخرون: افضلہ لیس قولہ تعالیٰ ”یرید اللہ کم البسر“ فان کان افضل البسر علیہ فهو افضل فی حقہ وان کان الصیام ايسر من یهل علیہ حیثیہ ویشیق علیہ بعد ذلک فالصوم فی حقہ افضل وهو قول عمر بن عبد العزیز واختہ ابن المنذر، والذي یرجح قول الجمهور ولكن قد یكون الغطر افضل لمن اشتد علیہ الصوم وتفر به وكذلك من ظن به الاعراض عن قبول الرخصة، كما تقدم نظيره فی المسح علی الخفين — فتح الباری (ج ۴ ص ۱۶۰) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لمن ظلل علیہ واشتد الحر لیس من البر الصیام فی السفر ۱۲ سیفی

۲۔ كما فی الفتح (ج ۴ ص ۱۵۹) وحکی (ہذا) عن عمر بن عبد العزیز والی ہریرۃ والزہریؒ وابراہیم النعمانیؒ وغيرہم واحتجوا بقولہ تعالیٰ: فمن کان مریضاً أو علی سفر فعدة من ايام آخر۔ قالوا ظاہرہ فعلیہ عدة أو فالواجب عدة وتأولہ الجمهور بان التقدير: ”فأفطر فعدة“ ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۲۶۱) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لمن ظلل علیہ واشتد الحر — سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۳۱) باب من اختار الغطر کی ایک روایت میں ”لیس من البر الصیام“ فی السفر ”۱۲ الفاظ مروی ہیں۔ اور حافظ زیلعیؒ فرماتے ہیں: ”درود: لیس من امیر اصیام فی السفر“ وہی لفظ بعض العرب، رواہ عبد الرزاق فی ”مصنف“ اخیر نامہ عن الزہری عن صفوان بن عبد اللہ بن صفوان بن أمیہ الجمہی عن أم الدرداء عن کعب بن عامر الاشعری عن النبی علیہ السلام فذکرہ۔ وعن عبد الرزاق رواہ احمد فی مسندہ ومن طریق احمد رواہ الطبرانی فی معجمہ — کذا فی نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۴۶۱) باب ما یوجب القضاء والكفارة۔

علامہ سیبویہؒ نے بھی کعب اشعریؒ کی ”لیس من امیر“ وال روایت نقل کی ہے اور اس کے بارے میں کھامی ”رواہ احمد الطبرانی فی الکبیر ورجال احمد رجال الصصح — کذا فی مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۶۱) باب الصیام فی السفر ۱۲

سے روزہ رکھنا ثابت ہے۔

پھر جمہور کے نزدیک حدیث باب اور "لیس من البر ان" دونوں اسی صورت پر مہمول ہیں جیسے شدید مشقت کا اندیشہ ہو چنانچہ حدیث باب میں تو یہ تصریح موجود ہے ہی "ان الناس شق علیہم الصیام"۔ اور یہاں تک صحیح بخاری کی روایت کا تعلق ہے سو وہ ایک ایسے شخص کے بارے میں ہے جو سفر میں روزہ رکھ کر دم آگیا تھا اور ناقابل برداشت مشقت، کہ صورت میں، سفر میں افطار کی افضلیت کے ہم بھی قائل ہیں۔

لہ چنانچہ اگلے باب (باب ما جاء فی الرخصة فی الصوم فی السفر) میں اس مضمون کی کئی روایات مروی ہیں۔ مثلاً حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے "أن حمزة بن عمر" قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "ان الصوم في السفر كان يسرا" (ابن حمزة بن عمر والاسلمی)۔ مخرج بہ فی رواہ مسلم ج ۱ ص ۳۵۷، باب جواز الصوم وانقطع فی شہر رمضان للمسافر) فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ان شئت فسموہ وان شئت فأنظروہ" اور حضرت ابوسعید سے مروی ہے "كنا نسا فریح رسول الله صلى الله عليه وسلم فی شہر رمضان فما یجاب علی الصائم صومہ ولا علی المفطر فطرہ" (ترمذی ج ۱ ص ۱۱۸ و ۱۱۹)

نیز حضرت ابن مسعود سے مروی ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصوم في السفر ويفطر"۔ (قال البیهقی) رواہ احمد والبیہقی والبخاری وخوہ، ورجال احمد رجال الصمیم مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۵۸ و ۱۵۹) نیز حضرت ابوالدرداء فرماتے ہیں: "لقد رأيتنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض أسفاره في يوم شديد الحر حتى أن الرجل يضع يده على رأسه من شدة الحر وما منا صائم إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم وعبد الله بن رواحة"۔ (طحاوی ج ۱ ص ۲۸۰ و ۲۸۱) باب الصیام فی السفر۔

واخریہ بخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۶۱) بتعہیر فی اللفظ، باب (بلا ترجمہ) بعد باب إذا صام أياماً من رمضان ثم سافر ۱۲ مرتبہ معنی عنہ

۲۔ جیسا کہ روایت کے شروع کے الفاظ اس پر دلالت کر رہے ہیں یعنی "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر فرأى رجلاً ورجلاً قد ظلل عليه فقال: ما هذا؟ فتالوا: صائم فقال: ليس من البر ان" بخاری (ج ۱ ص ۲۶۱) باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لمن ظلل عليه ان "قال: جیسا کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے" قال: خرجنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فنزلنا في يوم شديد الحر فمنا الصائم ومنا المفطر فنزلنا في يوم حار واكثرنا ظلاً صاحب الكسار ومنا (باقی حاشیہ پر صفحہ آئندہ)

پھر دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ سفر میں روزہ رکھ کر درمیان میں افطار کرنا جائز ہے یا نہیں ؟

حنفیہ کے نزدیک سفر کی حالت میں بھی بغیر اضطرار کے افطار جائز نہیں ہے، امام شافعی وغیرہ اس کو طلی الاطلاق جانتے ہیں اور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آپ کے عصر کے بعد روزہ افطار کرنے کا ذکر ہے یہ

اس کا جواب دیتے ہوئے حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ فتاویٰ تاتارخانیہ میں

”من یسیر الشمس بیدہ فقط السَّوَامِ وَقَامَ الْمُفْطَرُونَ فَضَرُوا الْأَمْنِيَّةَ وَتَقَوَّاءُ الرُّكَّابِ“، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ذهب المفطرون بالأجر اليوم • طحاوی (ج ۱ ص ۲۸۱، باب الصیام فی السفر) اس روایت سے شدید مشقت کی صورت میں جہاں افطار کی فضیلت ثابت ہو رہی ہے وہیں اس کی طرف بھی اشارہ ہو سکتا ہے کہ عدم مشقت کی صورت میں مفطرين فی السفر کو صائمين پر فضیلت حاصل نہ ہوگی، چنانچہ حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ ”ذهب المفطرون بالأجر اليوم“ سے یہی مفہوم ہو رہا ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب غفری عنہ

حاشیہ صفحہ ۵۵۱

۱۲ قال الشيخ البنوری: عدم جواز الافطار للمساقر فی اثنا الیوم بعد ما نوى الصوم وهو مذهب ابی حنیفہ والاکثرین وذكر الحافظ فی ”الفتح“ الجواز مذهب الجمهور وقطع اکثر الشافعیۃ، قال: وفي وجه ليس له أن يفطر — ولی فیہ بعض

نظر کذا فی ”المعارف“ (ج ۶ ص ۵۰) ۱۲ م

۱۳ اے محدث باب کو حالت اضطرار پر محمول کرنا بھی بظاہر مشکل معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ متعدد صحابہ کرامؓ نے روزہ رکھنے کے بعد اُسے مکمل کیا اور انہیں کچھ نہیں ہوا ۱۲ الا اذا استاذ محترم

۱۴ قال الشيخ البنوری: وحديث الباب يرد على ما ذهب إليه ابو حنیفہ حتى ثبت الإفطار للصائم في اثنا الیوم ولم يجب عنه أحد من الحنفیة — قال شيخنا (الانوار الکشمیری قدس سرہ): قد صرح فی الفتاوی التتارخانیة بجواز الإفطار للمرأة الصائمتين عندنا وكذلك فی غیرہا — أقول (ای یقول الشيخ البنوری) لم أجده نقل التتارخانیة فیما عندي من المراجع نعم فی الہندیة (ای الفتاوی العالمگیریة ج ۱ ص ۲۰۸، الباب الخامس فی الاعذار التي تبیح الافطار) عن محیط السرخسی، الغازی إذا علم أنه یقاتل العدو فی رمضان ونجات الضعف فده أن یفطر، وفي فتح القدر قالوا: الغازی إذا کان یعلم یقیناً أنه یقاتل العدو فی شهر رمضان ونجات الضعف إن لم یفطر یفطر قبل الحرب مسافراً أو کان مقيماً (ج ۲ ص ۷۹) فی اول فصل العوارض، فكان الافطار لهم جائز عندنا لأنهم كانوا غزاة مجاہدین

تصریح ہے کہ مجاہدین کے لئے حنفیہ کے نزدیک بھی روزہ کھسکا فطار کرنا جائز ہے خواہ
اضطرار کی حالت نہ ہو لہذا حدیث باب سے حنفیہ کے خلاف استدلال نہیں کیا جاسکتا کیونکہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ اس موقع پر جہاد ہی کے لئے تشریف لے جا رہے تھے۔
واللہ اعلم

۱۔ چنانچہ ترمذی ہی میں حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت مروی ہے ” قال لما بع النبي صلى الله عليه وسلم عام الفتح
مرا الظهر فآزنا بلقار العدو فأمرنا بالفطر فأنظرنا جمعين (قال الترمذی) ہذا حدیث حسن صحیح (ج ۱ ص ۲۳۸)
ابواب الجہاد، باب فی الفطر عند القتال۔

نیز طحاوی میں حضرت ابو سعید خدریؓ ہی سے مروی ہے فرماتے ہیں ” خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
فی رمضان عام الفتح فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم یوم ونصوم حتی بلغ منزلاً من المنازل فقال إنکم قد دونتم
من عدوکم والفطر أقوى لکم فأصبحنا منا العائم ومنا المفطر ثم سرنا فترلنا منزلاً فقال: إنکم تصحون عدوکم
والفطر أقوى لکم فأنظروا وكماست غزیمة من رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لقد رأيتني أصوم مع رسول الله صلى الله
عليه وسلم قبل ذلك وبعد ذلك (ج ۱ ص ۲۴۹) باب الصیام فی السفر۔ یہ روایت حنفیہ کے مسلک پر
صریح ہے نیز ترمذی میں حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے ” غزونا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فی رمضان
غزوتين یوم بدر والفتح فأنظرنا فیہما (ج ۱ ص ۱۱۹) باب ما جاز فی الرخصة للممارب فی الافطار۔

واضح رہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ سفر جہاد کی دن تک جاری رہا، علامہ شبلیؒ فرماتے ہیں: ”والذی
اتفق علیہ اہل السیر انہ خرج فی عاشر رمضان ودخل مکة تسع عشرة خلت منه غزوة القاری (ج ۱ ص ۴۴)

باب إذا صام أياماً من رمضان ثم سافر ۴ مرتب

۲۔ باب سے متعلقہ دونوں مسئلوں کی تفصیل کے لئے دیکھئے :

① طحاوی (ج ۱ ص ۲۴۸ تا ۲۸۲) باب الصیام فی السفر۔

② عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۲ تا ۵۱) ” باب الصوم فی السفر والافطار ” تا ” باب وعلى الذين يطيقونه ”۔

③ فتح الباری (ج ۲ ص ۱۵۶ تا ۱۶۳)

④ معارف السنن (ج ۶ ص ۳۸ تا ۵۸) ۱۲ مرتب علی عنہ



بَابُ مَا جَاءَ فِي الرُّخْصَةِ فِي الْإِفْطَارِ لِلْحَمَلِ وَالْمَرْضِ

عن انس بن مالك رض " یہ مشہور خزر جی انصاری صحابی نہیں ہیں جو کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دس سال تک خادم رہے بلکہ یہ ایک دوسرے صحابی انس بن مالک رض قشیری ہیں جن کا تعلق بنو عبد اللہ بن کعب سے ہے ان کی کنیت ابوامیہ ہے اور بعض نے ان کی کنیت ابوامیہ اور بعض نے ابومیہ بیان کی ہے یہ بصرہ میں بھی تشریف لائے تھے ان سے ابو قتلابہ اور عبد اللہ بن سوان قشیری روایت کرتے ہیں۔ ان کی حدیث باب امام ترمذی کے علاوہ دوسرے اصحاب سنن نے بھی روایت کی ہے۔

أُغَارَتْ عَلَيَّ خَيْلُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَوَجَدْتَهُ يَتَغَدَّى فَقَالَ: أَذْنُ فُكْلٍ، فَقُلْتُ: إِنِّي صَائِمٌ، فَقَالَ: أَذْنُ أَحَدٍ ثَلَاثَ عَشْرَ نَهْجًا عَنْ الصَّوْمِ أَوْ الصِّيَامِ، إِنْ أَلَّهِ وَضَعَهُ عَنِ الْمَسَافِرِ الصَّوْمِ وَشَطْرَ الصَّلَاةِ وَعَنِ الْحَامِلِ أَوْ الْمَرْضِ الصَّوْمِ أَوْ الصِّيَامِ، وَاللَّهُ لَقَدْ قَالَهُمَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كِلَيْهِمَا أَوْ أَحَدَهُمَا فَيَا لَهْفٍ نَفْسِي أَنْ

لے سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۰)، باب ماجاء فی الافطار للحامل والمرضع، میں جو ان کا تعارف "رحیل من بنی عبد الاشہل" سے کرایا گیا ہے وہ صحیح نہیں، کما فی "الامامة" دیکھئے معارف السنن (۵۹ ص ۱۲) لے دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۱۸) وضع الصیام عن الحبل والمرضع — سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۷) باب من اختار الفطر — سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۰) باب ماجاء فی الافطار للحامل والمرضع ۱۲ مرتب ۱۷ انس بن مالک رض متعلق مذکورہ تفصیل کے دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۸۵ رقم ۶۲۵) — اور معارف السنن (ج ۱ ص ۵۹) ۱۲ مرتب

لے اُمی علی قومنا، لانه کان اسلم — معارف السنن (ج ۱ ص ۵۹) ۱۲

لے دَنَا يَدُوْرَدَا سے امر کا صیغہ ہے "قریب ہونا" ۱۲

لے لَيْفٌ يَلْهَفٌ لَهْفًا (سَمِعَ) علی مافات؛ غمگین ہونا افسوس کرنا۔ یا لہف فلان، ان الفاظ کے ذریعہ

"ما فات" پر افسوس کیا جاتا ہے یعنی فلاں پر کس قدر افسوس ہے — لہذا "یا لہف نفسي" کا مطلب

ہوگا "ہائے مجھ پر افسوس" ۱۲ عہ شرح باب از مرتب ۱۳

لَا أَكُونُ طَعْمَتٍ مِنْ طَعَامِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : حاملہ اور مرضعہ عورت کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ اگر ان کو اپنے نفس پر کسی قسم کا خطرہ ہو تو ان کے لئے افطار کرنا جائز ہے اس صورت میں وہ دونوں بعد میں روزوں کی قضا کریں گی اور ان پر فدیہ نہ ہوگا کالمريض الخائف على النفس ، یہاں تک کی بات میں اتفاق ہے ۔ پھر اگر روزہ رکھنے سے حاملہ کو اپنے جنین اور مرضعہ کو اپنے رضيع کے بارے میں کوئی خطرہ ہو تو اس صورت میں بھی ان دونوں کے لئے افطار کرنا باتفاق جائز ہے ، پھر ان میں اختلاف ہے ، امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک اس صورت میں ان کے ذمہ صرف قضا لازم ہوگی ۔ امام اوزاعیؒ ، سفیان ثوریؒ ، ابو عیینہؒ ، ابو ثورؒ ، عطاءؒ ، حسن بصریؒ ، زہریؒ ، ربیعہؒ ، نخعیؒ ، ضحاکؒ اور سعید بن جبیرؒ کا مسلک بھی یہی ہے ، ان حضرات کی دلیل حدیث باب ہے ، جس میں فدیہ طعمام کا کوئی حکم نہیں دیا گیا ۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ایسی صورت میں یہ دونوں قضا بھی کریں گی اور اور فدیہ بھی دیں گی ، حضرت ابن عمرؓ اور مجاہدؒ سے یہی مروی ہے ، امام مالکؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے جبکہ امام مالکؒ کی دوسری روایت اور حضرت لیثؒ کا مسلک یہ ہے کہ حاملہ قضا تو کرے گی لیکن اس کے ذمہ فدیہ نہیں ہے جبکہ مرضعہ کے ذمہ قضا بھی ہے اور فدیہ بھی ۔ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک ان کے ذمہ فدیہ طعمام تو ہے لیکن قضا نہیں ، حضرت ابن عمرؓ ، حضرت ابن عباسؓ اور ابن جبیرؒ سے بھی یہی مروی ہے ۔ واللہ اعلم (از مرتب رحمہ اللہ عنہ)

لہ فکان (ای انس بن مالک الکعبیؓ) یتأسف علی ما فاتہ من البرکۃ وامتثال أمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی التغذی معہ صلی اللہ علیہ وسلم وکان غرضہ صلی اللہ علیہ وسلم بیان الرخصۃ لہ فی اباحتہ الإفطار من اول الأمر لابیان الرغبۃ فی الإفطار بعد ما نوى الصوم ۔ واللہ اعلم ۔

کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۵۹) ۱۲ مرتب

۱۳ (قال الشيخ البنوریؒ) ہذا کلامہ بلخص ما فی المغنی وشرح المہذب وقواعد ابن رشد وغیرہا ،
کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۶۰) ۱۲

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْكُفَّارَةِ

من مات وعليه صيام شهر فليطعم مكان كل يوم مسكيناً، حدیث باب اس مسئلہ میں جمہور امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ کی دلیل ہے کہ میت کی جانب سے نیابت فی الصوم درست نہیں، وجہ استدلال یہ ہے کہ فدیہ کو روزہ کا بدل قرار دیا گیا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی اور شخص کا روزہ اس کے روزے کا بدل نہیں ہو سکتا۔ واللہ اعلم

(از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّائِمِ يَذَرُّهُ الْقَدَرُ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ثلاث لا يفترن الصائم الحجامة والقيء والاحتلام، ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر خود بخود قے آئے تو روزہ فاسد نہیں ہوتا اور اگر قصداً قے کی جائے تو روزہ فاسد ہو جاتا ہے البتہ حنفیہ کے ہاں اس بارے میں تفصیل ہے۔ چنانچہ علامہ ابن نجیمؒ نے ”البحر الرائق“ میں قے کی بارہ صورتیں بیان کی ہیں جن کی تفصیل یہ ہے کہ قے یا خود آئی ہوگی یا قصداً لائی گئی ہوگی دونوں صورتوں میں منہ بھر کے ہوگی یا نہیں، پھر ان میں سے ہر ایک صورت میں یا دہ خارج ہوگئی ہوگی یا خود بخود واپس ہوگئی ہوگی یا قصداً لے واپس کر لیا گیا ہوگا، یہ کل بارہ صورتیں ہوئیں، صاحب ”بحر“ فرماتے ہیں کہ ان میں سے صرف دو صورتیں

۱۔ تیزی میں اس سے پہلے ”باب ما جاء في الصوم عن الميت“ ہے لیکن اس متعلقہ مباحث ”ابواب الزکوٰۃ“

باب ما جاء في المتصدق يرث صدقته“ کے تحت گزر چکا ہے ۱۲ مرتب

۲۔ اس سے متعلق کلام کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۶۲ و ۶۳) ۱۲ م

۳۔ اس سے متعلق کلام انشاء اللہ آگے ”باب ما جاء في كراهية الحجامة للصائم“ کے تحت مستقلاً آئے گا ۱۲ م

۴۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۶۲) ۱۲ م

۵۔ (ج ۲ ص ۲۷۴) باب ما يفسد الصوم وما لا يفسد ۱۲ م

۶۔ ثم ان الصور كلها ايمان تكون مع تذكر صومه أو عدم تذكره، فتفرع إلى أربعة وعشرين، والفساد في الصور

الإعادة والاستقرار بشرط الل مع التذكر، كما في ”الدر المنقى“ حكاہ فی ”المسوخة“ — كذا في المعارف (ج ۶ ص ۲۳) ۱۲ م

باب ما جاء في الصائم يذره القدر

ناقض صوم ہیں، ایک یہ کہ منہ بھر کے قے ہو اور صائم اس کا اعادہ کر لے دوسرے یہ کہ عمدائے منہ بھر کے قے کرے باقی کوئی صورت مفسد صوم نہیں۔ واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّائِمِ يَأْكُلُ أَوْ شَرِبَ نَاسِيًا

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من أكل أو شرب ناسيًا فلا يفطر. فإنما هو رزق رزقه الله. امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور امام احمد کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر روزہ دار بھول کر کھاپی لے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا کما یدل علیہ حدیث الباب، البتہ امام مالک کے نزدیک اس کے ذمہ قضاء واجب ہے اگرچہ صوم نفل میں وہ بھی عدم فساد کے قائل ہیں۔

پھر ہمارے فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص روزہ دار کو بھول کر کھاتے ہوئے دیکھے اگر اس کا یہ خیال ہو کہ یہ روزہ دار بغیر ضعف کے اس روزہ کو پورا کرنے کی قدرت رکھتا ہے تو ایسی صورت میں اسے روزہ دار کو باخبر کر دینا چاہئے ویکرہ أن لا یخبرہ، لیکن اگر وہ روزہ دار ایسا ہو کہ روزہ رکھنے سے اُسے ضعف لاحق ہونے کا اندیشہ ہو اور اکل و شرب سے دوسری عبادات و طاعات میں قوت حاصل ہونے کی امید ہو تو ایسی صورت میں عدم اخبار کی بھی گنجائش ہے، واللہ اعلم (از مرتب)

۱۔ وان وصوره يتقضى في جميع الصور الا فيما اذا لم يسلأ الغم واما الصلاة ففي "الظهيرية" منها لو قام أقل من مل الغم لم تفسد صلاته وان أعاده إلى جوفه يجب أن يكون على قياس الصوم عند أبي يوسف لا تفسد وعن محمد تفسد (راجع للقياس "البحر" ج ۲ ص ۲۷۴) وان تقيأ في صلاته ان كان أقل من مل الغم لا تفسد صلاته وان كان مل الغم تفسد صلاته اهـ وراجع لمزيد التفصيل البحر الرائق (ج ۲ ص ۲۷۵) ۱۲ مرتب

۲۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۳۔ وتطلع مالك إلى المسألة من طريقها وأثر في مطلعها أن عليه القضاء لان الصوم عبارة عن الإسك عن الأكل فلا يوجد مع الأكل، لانه منه، وإذا لم يبق ركنه وحقيقته ولم يوجد لم يكن ممثلاً ولا قاضياً ما عليه كذا في عارضة الاحوزي (ج ۳ ص ۲۴۷) ۱۲ مرتب

۴۔ راجع للتفصيل فتح القدير (ج ۲ ص ۶۳) ۱۱ وائل باب ما يوجب القضاء والكفارة ۱۲ م

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِفْطَارِ مُتَعَدِّلًا

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَفْطَرَ يَوْمًا مِنْ رَمَضَانَ مِنْ

غَيْرِ رَحْمَةٍ وَلَا مَرَضٍ لَمْ يَقْضِ عَنْهُ صَوْمَ الدَّهْرِ كُلَّهُ وَإِنْ صَامَهُ“ اس حدیث کے ظاہر سے استدلال کر کے بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص عمار رمضان کا روزہ چھوڑ دے تو اس کی قضا نہیں کیونکہ صوم دہر بھی اس کی تلافی نہیں کر سکتا ہے امام بخاریؒ کے صنیع سے بھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی اسی مسلک کے قائل ہیں۔

جہور کے نزدیک صوم رمضان کی قضا واجب ہے اور اس سے ذمہ ساقط ہو جاتا ہے اگرچہ ادا والا ثواب اور فضیلت حاصل نہیں ہوتی چنانچہ حدیث باب کا مطلب جہور کے نزدیک یہی ہے کہ ثواب اور فضیلت کے لحاظ سے صوم دہر بھی رمضان کے روزہ کی برابری نہیں کر سکتا۔ پھر یہ تفصیل اس وقت ہے جبکہ حدیث باب کو صحیح مانا جائے ورنہ اس کی سند پر بھی کلام ہے کیونکہ اس کے راوی ابوالمطوس مجہول ہیں نیز اس حدیث کی سند میں کسی قدر اضطراب

۱۔ فی ردی عن علیؑ وابن مسعودؓ وابی ہریرۃؓ علیٰ آنہ لا تقضوا علیہ لآنہ یفرغ بہ ذمۃ کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۶۹) ۲۔ انظر صیح البخاری (ج ۱ ص ۲۵۹) باب اذا جامع فی رمضان ۱۲

۳۔ پھر داؤد ظاہری تو اس بات کے قائل ہیں کہ تارک صوم کی طرح تارک صلوٰۃ عمار پر بھی قضا واجب نہیں و انما القضاء علی من ترکہا ناسیاً، علامہ ابن تیمیہؒ کا بھی یہی مسلک ہے و لکن لم ینہب الیہ أحد من الائمۃ الاربعۃ رحمہم اللہ۔ داؤد ظاہری اور ان کے متبعین کا استدلال بخاری (ج ۱ ص ۸۲) باب من نسی صلاۃ فلیصل الخ میں حضرت انسؓ کی حدیث کے مفہوم مخالف سے ہے یعنی ”من نسی صلاۃ فلیصل اذا ذکر“ جس کا مفہوم مخالف یہ ہے ”من لم ینس الصلاۃ بل ترکہا عداً فلا یصل“

لیکن مفہوم مخالف سے استدلال جہور کے نزدیک ضعیف ہے اور شافعیہ کے نزدیک بھی مفہوم مخالف سے استدلال چند شرائط کے ساتھ جائز ہے جو یہاں مفقود ہیں دلزام یقولوا بہ ہنا۔ کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۷۱) ۱۲

۴۔ کما فی معارف السنن (ج ۶ ص ۶۹) — البتہ حافظ ابن حجرؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں ”ابوالمطوس ہو یزید و قبل عبد اللہ بن المطوس، لین الحدیث، من السادسة برمز ۴ (۱) اخرج حدیثہ اصحاب السنن الاربعۃ تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۷۳) رقم ۸۴، باب الکنی حرف المیم (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

بھی ہے کیونکہ بعض طرق میں ابوالمطوس سے روایت مروی ہے اور بعض میں ابن المطوس سے، اور بعض روایات میں حبیب بن ابی ثابت اور ابوالمطوس کے درمیان واسطہ ہے اور بعض میں نہیں ہے، اور بعض روایات میں ابوالمطوس براہ راست حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں اور بعض میں ان کے والد کا واسطہ ہے۔

اس کے برخلاف اگلے باب (باب ماجاء فی کفارة الفطر فی رمضان) میں اعراب کا واقعہ آ رہا ہے جس میں آپ نے روزہ توڑنے کی وجہ سے ان پر روماء کے روزے واجب فرمائے اور یہ حدیث بھی مسلک جمہور کی مؤید اور صحیح ہے۔ ———— و اللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَفَّارَةِ الْفِطْرِ فِي رَمَضَانَ

عن ابی ہریرۃؓ قال: اتاہ رجلٌ، بعض حضرات نے ان کا نام سلمہ بن صحرا البیاضی

داخیع ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث باب امام ترمذی کے علاوہ دوسرے اصحاب سنن نے بھی روایت کی ہے، دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۶) باب التغلیظ فمیں افطر عمداً۔
و سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۰) باب ماجاء فی کفارة من افطروا من رمضان ۱۲ مرتب

حاشیہ منقولہ

۱۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۱۱، رقم ۲۹۷) باب طلوع الشمس بعد الافطار ۱۲ م

۲۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۶) باب التغلیظ فمیں افطر عمداً ۱۲ م

۳۔ چنانچہ ابن ماجہ (ص ۱۲۰) باب ماجاء فی کفارة من افطروا من رمضان کی روایت میں حبیب بن ابی ثابت اور ابوالمطوس کے درمیان ابن المطوس کا واسطہ ہے، نیز سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۶) باب التغلیظ فمیں افطر عمداً کی روایت میں حبیب بن ابی ثابت اور ابوالمطوس کے درمیان ابن المطوس کا واسطہ ہے، پہلا عمارہ بن عمیر کا دوسرا ابن المطوس کا ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ سنن دارقطنی کی روایت میں حبیب بن ابی ثابت اور ابوالمطوس کے درمیان کوئی واسطہ نہیں، دیکھئے (ج ۲ ص ۲۱۱، رقم ۲۹۷) باب طلوع الشمس بعد الافطار ۱۲ م

۵۔ دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۰) باب ماجاء فی کفارة من افطروا من رمضان ۱۲ م

۶۔ دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۱۱، رقم ۲۹۷) باب طلوع الشمس بعد الافطار ۱۲ م

بتلایا ہے، لیکن یہ صحیح نہیں ہے، درحقیقت سلمۃ بن صخرؓ ان صاحب کا نام ہے جنہوں نے اپنی بیوی سے ظہار کرنے کے بعد جماع کر لیا تھا، ان کا واقعہ بھی اسی قسم کا ہے لیکن یہ دونوں واقعے الگ الگ ہیں۔

۱۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۴۰) باب إذا جامع فی رمضان۔ وعدة القاری (ج ۱ ص ۲۵) باب إذا جامع فی رمضان۔ اور بعض نے ان کا نام سلمان بن صخر البیاضی ذکر کیا تھا فقط ابن حجرؒ فرماتے ہیں ”لم أقف علی تسمیة إلا أن عبد الغنی فی المسہات وتبعہ ابن بشکوال جزأاً بأنه سلمان أو سلمة بن صخر البیاضی“ کذا فی ”الفتح“ (ج ۲ ص ۱۴۱) نسیر ماسام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”یقال سلمان بن صخر ویقال سلمة بن صخر البیاضی“ ترمذی (ج ۱ ص ۸۷) باب ما جاز فی کفارة الظہار۔ پھر بعض حضرات نے ان کا نام اوس بن الصامت بتلایا ہے جن کے بارے میں سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۰۲) کتاب الطلاق، باب فی الظہار میں مروی ہے ”عن خویلة بنت مالک بن ثعلبة قالت ظاہر منی زوجی اوس بن الصامت فحجت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أشکواہ ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یأذنی فیہ ویقول اتقی اللہ فإنہ ابن عمک فما برحت حتی نزل القرآن قد سمعہ قول الیٰتی تجادیک فی زوجہا الی الغرض فقال یعقوب رقبۃ قالت لا یجد قال فیصوم شہرین متتابعین ثم ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ کما قال فی ”الفتح“ (ج ۲ ص ۱۴۰) ۱۲ م

۳۔ کما فی روایت ابن ابی ششیہؒ عن طریق سلمان بن یسار عن سلمۃ بن صخرؓ ظاہر من امرأتہ فی رمضان وأنه وطہا فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم : حرر رقبتہ ، قلت : ما ملک رقبتہ غیرہا وضرب صفحتہ رقبتہ قال فصم شہرین متتابعین قال : وهل أصبت إلا من الصیام ؟ قال : فاطعم سبعین مسکیناً ، قال : والذي بعثک بالحق ما لنا من طعام ، قال : فانطلق إلی صاحب صدقة بنی زریق فلیدفعہ إلیک۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۱۴۱) باب إذا جامع فی رمضان ۱۲ مرتب

۴۔ جیسا کہ پچھلے حاشیہ کی روایت سے ظاہر ہو رہا ہے ۱۲ م

۵۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ سلمۃ بن صخرؓ جنہوں نے اپنی بیوی کے ساتھ ظہار کر رکھا تھا ان کے بارے میں روایات میں لیل رمضان میں محبت کرنے کا ذکر ہے چنانچہ ترمذی (ج ۱ ص ۱۷۷) باب ما جاز فی کفارة الظہار کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فلما مضی نصف من رمضان وقع علیہا لیلاً“ جبکہ حدیث باب کاتسہ نہار رمضان سے متعلق ہے، چنانچہ بخاری (ج ۱ ص ۲۵۹) باب إذا جامع فی رمضان ولم یکن لہ شیء فصدق علیہ فلیکفر میں حضرت ابو ہریرہؓ سے یہ روایت اس طرح مروی ہے ”قال : بینما نحن جلوس عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذ حارہ رجل فقال یا رسول اللہ ! ہلکت ، قال : مالک ، قال : وقعت علی امرأتی وأنا صائم“ ثم۔ (باقی حاشیہ صفحہ ۵۶۳)

فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ أَهَلَكَ قَالَ : وَمَا أَهْلَكَ ؟ قَالَ : وَقَعْتُ عَلَى امْرَأَتِي فِي رَمَضَانَ قَالَ : هَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَعْتِقَ رَقَبَةً ؟ قَالَ : لَا : حَافِظُ ابْنِ حَجْرٍ لَكَهْتُمْ هِيَ كِهْ اَسْ سِے مِعْلُومْ هُوتَلَهْ هِے كِهْ حُشْنُفْ اِسْنِیْ نَطْلُیْ پُر نَادَمْ هُوكِرَ اَسْ اَسْ كُو مَلَامَتْ كَرْنِے كِے سَبَاْے اَسْ سِے خَلَا صِیْ كَا طَرِیْقَه بَتَا نَا چَا پَے ۔

قَالَ : فَهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَصُومَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ ؟ قَالَ : لَا ، قَالَ : فَهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَطْعَمَ مَسْكِينًا ؟ قَالَ : لَا : ” فَهَلْ تَسْتَطِيعُ “ میں فَا ر تَعْقِیْبِ کِیْلَے هِے اُور اَسْ سِے مُسْتَبِطْ هُوتَا هِے كِهْ ” صِیَامْ شَهْرِیْنِ پَر عَمَلْ اِسیْ صُورَتْ مِیْنِ جَا ئَزْ هِے حَبِیْكِهْ ” اَعْتَا قِ رَقَبَهْ “ پَر قُدْرَتْ نَهْ هُوجَیْنَا نَچِهْ اَمَّهْ ثَلَا ثَهْ اُور جُہُورْ كَا مُسْلِكْ هِیْ هِے كِهْ اِنْ تِیْنُوں اَعْمَالْ مِیْنِ تَرْتِیْبِ ضَرْوَرِیْ هِے ، لَكِنْ اِمَامْ مَالِكْ كَا مُسْلِكْ یِهْ هِے كِهْ كَفَّارَهْ رَمَضَانَ مِیْنِ اِبْتِدَاْ هِے تِیْنُوں جِیْزُوں مِیْنِ اَخْتِیَارْ حَآلْ هِے وَهْ اَسْ كُو كَفَّارَهْ یَمِیْنِ پَر قِیَاسْ كَرْتِے هِیْنِ كِهْ ۔

یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن حجر اور علامہ عینیؒ نے اسی کو ترجیح دی ہے کہ دونوں واقعے علیحدہ علیحدہ ہیں دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۱۴۱) باب إذا جامع في رمضان ، وعمدة القاری (ج ۱۱ ص ۲۵) ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ۵۶۳

۱۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۱۴۲) باب إذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء فقدرق عليه فليكفر ۱۲ م
۲۔ مذاہب سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۷۳) ۱۲ م
۳۔ كما في المغني لابن قدامة (ج ۲ ص ۱۲۷) ، كتاب الصيام ، مسألة : قال : والكفارة عتق رقبة فإن لم يمكنه فصيام شهرين متتابعين)۔

اور کفارہ یمین کے بارے میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ” لَا يُؤْخَذُكُمْ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤْخَذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ ۚ سُوْرَةُ مَائِدَہٗ آیت ۸۹ پ ۔

(باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

جمہوریہ کہتے ہیں کہ حدیث باب میں اشارۃ النص سے ہمارا مسلک ثابت ہو رہا ہے اور اشارۃ النص قیاس پر راجح ہوتا ہے لہذا اگر قیاس کرنا ہی ہے تو اس کو کفارۃ ظہار پر قیاس کرنا چاہئے کیونکہ دونوں کفارے بالکل ایک جیسے ہیں جبکہ کفارۃ یمین مختلف ہے۔

اس آیت میں اطعام مساکین، کسوۃ مساکین اور تحریرِ رقبہ میں اختیار دیا گیا ہے، اگرچہ صیام ثلاثہ آیات میں اختیار نہیں اور یہ صورت جمعی اختیار کی جائے گی جبکہ شروع کی تین صورتوں میں سے کوئی صورت ممکن ہو۔ البتہ امام مالکؒ حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت سے استدلال کر سکتے ہیں جس میں یہ الفاظ مروی ہیں: "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امر رجلاً أن یفطر فی رمضان أن یمتیق رقبة أو یموم شہراً أو یمطعم ستین مسکیناً۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۵، باب تغلیظ تحریم الجمع فی نہار رمضان علی الصائم، واللفظ لہ) وأختہ مالک فی الموطأ (ج ۱ ص ۲۳۶ و ۲۳۷، کفارۃ من أفطر فی رمضان) والبداء فی سننہ (ج ۱ ص ۳۲۵، کفارۃ من أفطر فی رمضان) والدرقطنی فی سننہ (ج ۲ ص ۱۹۱، رقم ۵۲۲، باب القبلۃ للسام)۔

لیکن جمہور نے دوسری روایات کی روشنی میں اس روایت میں "أو" کو تنخیر کے بجائے تنویل پر محمول کیا ہے کما قال صاحب اعلام السنن (ج ۱ ص ۱۲۳) باب وجوب الکفارۃ والقضاء إذا أفطر فی رمضان بعد الصیام بغير عذر ۴ مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ۵۶۴

۱۔ الدال بالاشارة هو اللفظ الدال علی معنی لم یکن اللفظ مسوقاً لہ فلا یمیز بنفس الکلام فی اول السماع من غیر تأمل کذا فی التہلیل (ص ۱۰۱) بحث الدال بالاشارة ۱۲ م

۲۔ کفارۃ ظہار کے بارے میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَالَّذِينَ یُفْطِرُونَ مِنْ تَبَاهٍ ثُمَّ یَعُودُونَ لِأَیَّامِ فَتَحْرِیرِ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ یَتِمَّ سَآءُ ذَلِکُمْ تُؤْخَذُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ۝ فَمَنْ لَمْ یَجِدْ نَفْسَیَامَ شَہْرٍ مُتَّعٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ یَتِمَّ سَآءُ ذَلِکُمْ لَمْ یَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّینَ مِسْکِینًا ۝ سُوْرَةُ الْمَجَادِلَةِ آیت ۳۲"۔ آیت سے ظاہر ہے کہ کفارۃ ظہار کی تینوں صورتوں میں تنخیر نہیں بلکہ ترتیب ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ کفارۃ صوم میں بھی ترتیب ہو نہ کہ تنخیر ۴ مرتب

۳۔ چنانچہ کفارۃ ظہار اور کفارۃ صوم دونوں میں پہلے عتقِ رقبہ یہ ممکن نہ ہو تو پے درپے ساٹھ روزے، اور وہ بھی ممکن نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا۔ جبکہ کفارۃ یمین میں تنخیر کے ساتھ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا یا ان کو لباس پہنانا یا تحریرِ رقبہ کا ذکر ہے اور ان میں سے کسی پر (باقی حاشیہ صفحہ ۵۶۵)

حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن جریرؒ، فلیح بن سلیمانؒ، عمرو بن عثمان المخزومیؒ بھی کفارہ صوم میں تخییر کے قائل ہیں۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ امام زہریؒ سے ”ترتیب“ روایت کرنے والوں کی تعداد تیس یا اس سے بھی زائد ہے کہ ما نقل الحافظات فقط قدم روایتہم۔

پھر ”شہرتا بعین“ کے ذیل میں مسند زہریؒ کی ایک روایت میں یہ تفصیل بیان کی گئی ہے کہ اس شخص نے روزہ نہ رکھ سکے کی وجہ یہ بتائی کہ ”هل لقيت مالم لقيت الا من الصيام؟“ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ انہوں نے شدت شہوت کو عدم استطاعت صوم قرار دیا، اسی لئے امام شافعیؒ شدت شہوت کو عذر ترک صوم قرار دیتے ہیں لیکن حنفیہ اس کو ان صاحب کی خصوصیت پر محمول کرتے ہیں اور عام لوگوں کے لئے اس کو عذر نہیں قرار دیتے۔

نہ قدرت نہ ہونے کی صورت میں تین دن کے روزے ضروری ہیں۔ اس تفصیل سے کفارہ صوم کی کفارہ عین کے ساتھ عدم مناسبت اور کفارہ ظہار کے ساتھ اس کی قوی مناسبت ظاہر ہو جاتی ہے۔ خاص طور سے جبکہ آیت ظہار اور حدیث کفارہ صوم کے الفاظ ترتیب پر دلالت کرتے ہیں اور آیت عین کے الفاظ خاص طور پر۔

حاشیہ ص ۱۲

۱۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۱۲۵) باب اذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء الخ ۱۲

۲۔ عمدة القاری (ج ۱ ص ۳۳) باب اذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء الخ ۱۲

۳۔ حوالہ بالا ۲

۴۔ قال العینی: ورجح الترتیب ایضاً بأن راویہ حکى لفظ القسمة علی وجهها فمع زيادة علم من صورة الواقعة وراوی التخییر حکى لفظ الحديث فدل علی أنه من تصرف بعض الرواة إما للتصلا اختصاراً ولغير ذلك، ویرجح الترتیب ایضاً بأنه أحوط۔ وحمل المذهب والقربی الامر علی التعدد وبوجوبه لأن القسمة واحدة والأصل عدم التعدد وحمل بعضهم الترتیب علی الاولیة والتخییر علی الجواز۔ عمدة القاری (ج ۱ ص ۳۳) باب اذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء الخ ۱۲ مرتب

۵۔ أخرجه البزار من طريق محمد بن اسحاق حدثني الزهري عن حميد عن ابي هريرة وذكر الحديث وفيه: قال: هم شہر بن متاعين، قال: يا رسول الله! هل لقيت مالم لقيت الا من الصيام۔ کذا فی التخییر (ج ۲ ص ۲۰۷، رقم ۹۲۱)

۶۔ کتاب الصیام، قبل باب صوم التطوع ۱۲ مرتب

۷۔ کما فی ”الفتح“ للحافظ (ج ۲ ص ۱۳۳) باب اذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء الخ۔ والعمدة للعینی (ج ۱ ص ۳۳)

۱۲ مرتب (ج ۲ ص ۱۳۳)

قال . اجلس . فأتى النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمر و

لہ وہ زنبیل یا ٹوکری جو کھجور کے پتوں سے بناتے ہیں ، وایضاً کل شیء مضغور فہو عرق۔ مجمع بالانوار (ج ۳ ص ۵۴۳)
بعض روایات میں یہاں یہ الفاظ مروی ہیں ” فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكثل فيه خمسة عشر صاعاً
من تمر۔“ کافی السنن للدارقطنی (ج ۲ ص ۲۱۰، رقم ۲۵۷ و ۲۶۷ باب طلوع الشمس بعد الافطار)۔

علامہ عینیؒ لکھتے ہیں : وقال الخطابي : وظاهره يدل على أن قدر خمسة عشر صاعاً يكفي للكفارة عن شخص واحد
لكل مسكين مـ ، قال وقد جعله الشافعي أصلاً لمذهبه في أكثر المواضع التي يجب فيها الإطعام ، وعندنا (الحنفية)
الواجب لكل مسكين نصف صاع من برأ وصاع من تمر كما في كفارة الظهار۔ كذا في العمدة (ج ۱ ص ۳۷) باب
إذا جامع في رمضان

اب اگر اس ”عرق“ یا ”مکثل“ کو پندرہ صاع کے مساوی قرار دیا جائے تو یہ مسلک حنفیہ کے
خلاف ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک پندرہ صاع سے کسی صورت میں کفارہ ادا نہیں ہوگا۔ حضرت عائشہؓ
سے اس قصہ میں ” فأتى النبي صلى الله عليه وسلم بعرق من تمر فيه عشرون صاعاً کے الفاظ مروی ہیں (دیکھیے بیہقی
ج ۲ ص ۲۲۳، باب كفارة من أتى أهله في رمضان)۔ ویروی ” ما بين خمسة عشر صاعاً إلى عشرين“ کافی العمدة (ج ۱ ص ۳۷)
ان تمام صورتوں میں سے کوئی صورت بھی بظاہر مسلک حنفیہ پر منطبق نہیں ہوتی۔ البتہ اگر یہ کہا جائے
کہ یہ مقدار کفارہ کے طور پر نہیں تھی بلکہ گھروالوں کے نفقہ کے لئے تھی (جیسا کہ استاذ محترم کی تقریر میں یہ
بات آگے آرہی ہے) تو کوئی اعتراض نہ ہو سکے گا۔ حضرت شیخ الہندؒ فرماتے ہیں کہ ایک روایت میں
”ستون صاعاً“ کے الفاظ بھی مروی ہیں۔ کافی تقریر الترمذی لہ (ص ۲۴) طبع کتب خانہ اعزازیہ یومند
اس صورت میں سرے سے کوئی اشکال ہی وارد نہ ہوگا ، لیکن روایت مرتب کو تلاش کے باوجود نہ
مل سکی۔ البتہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۵، باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم الخ) میں حضرت
عائشہؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ” فأمره أن يجلس فجاءه عرقان فيها طعام فأمره رسول الله صلى الله
عليه وسلم أن يتصدق به“ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ گندم کے دو ”عرق“ لائے گئے
تھے ، علامہ عینیؒ عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۷) میں لکھتے ہیں ” فإذا كان العرق خمسة عشر فالعرقان ثلثون صاعاً
على اثنين مسكيناً لكل مسكين نصف صاع“ اس صورت میں حنفیہ پر کوئی اعتراض باقی نہیں رہتا اور ظاہری
کہ مسلم کی روایت کو دوسری روایات پر ترجیح ہوگی۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶) و
ص ۲۷، باب إذا جامع في رمضان) اور اوجز المسالك (ج ۲ ص ۴۲، كفارة من أفطر في رمضان) ۱۲ شیعہ شریف

العراق المقتل الضخم — قال : فتصدق به فقال ما بين لابتيها أحد
 أنقر منّا ، قال : فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت أنياب^۱ه
 قال : " حدك فاطممة أهلك " اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے گھر والوں کو
 کھانا کلا دے تو کفارہ ادا نہیں ہوتا لہذا یا تو یہ ان صاحب کی خصوصیت تھی یا اس کا مطلب یہ تھا
 کہ فی الحال تو اس کو کوری سے اپنے گھر والوں کا نفقہ ادا کرو اس لئے کہ جب گھر والے بھوکے ہوں تو
 انسان کا پہلا فریضہ ان کا پیٹ بھرنا ہے لہذا یہ کجوری اپنے استعمال میں لے آؤ، بعد میں جب کبھی
 وسعت ہو تو کفارہ ادا کر دینا، اس توجیہ کے مطابق حدیث میں خصوصیت اور تخصیص ماننے کی ضرورت
 نہیں رہتی اس لئے یہ توجیہ راجح ہے۔

اکل و شرب کے روزہ توڑنا | یہاں ایک دوسرا مسئلہ مختلف فیہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک
 روزہ خواہ کسی بھی صورت سے (عملاً) توڑا جائے ہر صورت میں
 بھی موجب کفارہ ہے؛ موجب کفارہ ہے لیکن امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے
 نزدیک یہ کفارہ صرف اس شخص پر واجب ہے جس نے روزہ جماع کے ذریعہ توڑا ہو، اکل و
 شارب پر نہیں — وہ یہ کہتے ہیں کہ کفارہ کا حکم خلاف قیاس ہے لہذا اپنے مورد پر منحصر ہے گا،
 اور اس کا مورد جماع ہے، جبکہ اکل و شرب میں کفارہ کا وجوب کسی حدیث سے ثابت نہیں اور

۱۱۱ الذابۃ : الحرة و هی ارض ذات حجارة سود قد البستها لكثرة تبا وجعها لالابات ، واذا كثرت فهي اللاب واللوب ،
 و أنفبا عن داد ، والمدنية ما بين حرتين عظمتين . كذا في " الجمع " للعلامة النفثی (ج ۴ ص ۵۱۲) ۱۲ مرتب
 ۱۱۲ انياب " یہ " ناب " کی جمع ہے ، انیب ، نیوب اور انایب بھی جمع آتی ہے ۔ انياب سے مراد وہ چار
 دانت ہیں جو سامنے کے چار دانتوں کے دائیں بائیں ہوتے ہیں ، دو دائیں جانب اور دو بائیں جانب ۱۲ مرتب
 ۱۱۳ جیسا کہ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۰۸ ، رقم ۲۱۰۰ ، باب طلوع الشمس بعد الافطار کی ایک روایت کے الفاظ
 اس طرف اشارہ کر رہے ہیں " قال : والذي بعثك بالحق ما بالمدينة اهل بيت احوج منّا ، قال : فانطلق
 فكل أنت وعيالك " فقد كفرا الله عنك " — ۱۲ مرتب

۱۱۴ امام مالکؒ ، سفیان ثوریؒ ، امام اسحاقؒ اور عبداللہ بن مبارکؒ کا بھی یہی مسلک ہے ، دیکھئے حاشیہ
 الکوکب شیخ الحدیث (رحمۃ اللہ) (ج ۱ ص ۲۵۳) و " الاوجز " (ج ۲ ص ۳۵) ، کفارۃ من افطر فی رمضان (فراجہ) التفصیل ۱۲
 ۱۱۵ کافی " البدایہ " (ج ۱ ص ۲۱۹) باب ما یوجب القضاء والكفارة ۱۲ م

قیاس سے اس کو ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اکل و شرب میں کفارہ کا حکم ہم قیاس سے ثابت نہیں کرتے بلکہ حدیث باب کی دلالت النص سے ثابت کرتے ہیں، کیونکہ حدیث باب کو سنتے والا ہر شخص اس نتیجہ پر پہنچے گا کہ وجوب کفارہ کی علت روزہ کا توڑنا ہے اور یہ علت اکل و شرب میں بھی پائی جاتی ہے اور اس علت کے استخراج کے لئے چونکہ اجتہاد و استنباط کی ضرورت نہیں بلکہ مجرد علم لغت اس کے لئے کافی ہے اس لئے یہ قیاس نہیں بلکہ دلالت النص ہے۔ سنن دارقطنی کی ایک روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے جس میں مروی ہے ”جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: افطرت يوماً من شهر رمضان متعمداً، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اعتق رقبة إن“ اس روایت کے الفاظ اس پر دلالت ہیں کہ وجوب کفارہ کا اصل مدار افطار متعمداً پر ہے خواہ کسی بھی طریقہ سے ہو۔ واللہ اعلم

۱۔ الدال بدلالة النص هو اللفظ الدال على ان حكم المنطوق به ثابت لمسكوت عنه لفهم علة ذلك الحكم مجرد العلم باللغة — تسهيل الوصول الى علم الاصول (ص ۱۰۶) بحث الدال بدلالته ۱۲ مرتب

۲۔ كماني فتح القدير (ج ۲ ص ۷۱) باب ما يوجب القنار والكفارة ۱۲ م

۳۔ القياس هو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع (بإيقار الحكم في الاصل) بعلّة متحدة بينهما لا تدرك بمجرد اللغة — احسن الحواشي على اصول الشاشي (ص ۸۳) البحث الرابع في القياس ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۲ ص ۲۰۹ رقم ۲۲) باب طلوع الشمس بعد الافطار — اس میں محمد بن عمرو اقدی اگرچہ ضعیف ہے لیکن ابواویس نے ان کی متابعت کی ہے، دیکھئے ”التعلیق المغنی علی سنن الدارقطنی“ ۱۲ مرتب

۵۔ پھر اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ جن صورتوں میں کفارہ واجب ہوتا ہے ان میں صرف دار کفارہ سے آدمی بری الذمہ ہو جاتا ہے یا اس دن کی قنار علیہ واجب ہوتی ہے؟

امام مالکؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، ابو ثورؒ، سفیان ثوریؒ، امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب

کا مسلک یہ ہے کہ ایسے شخص کے ذمہ کفارہ کے ساتھ ساتھ اس دن کے روزہ کی قنار بھی مستقلاً واجب ہے۔

اس بارے میں امام اوزاعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کفارہ اعتاق رقبہ یا اطعام مساکین سے ادا کیا جائے

کیا جارا ہو تو اس دن کے روزہ کی قنار علیہ واجب ہوگی اور اگر کفارہ ”صیام شہرین“ سے ادا کیا جائے

جارا ہو تو اب اس دن کے روزہ کی مستقلاً قنار واجب نہ ہوگی بلکہ وہ روزہ صیام شہرین ہی کے ضمن میں ادا کیا جائے گا۔

بَاب مَا جَاءَ فِي السَّوَالِ لِلصَّائِمِ

رَأَيْتَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا لَا أَحْصِي يَتَسَوَّكُ وَهُوَ صَائِمٌ

حدیث باب سے روزہ میں مسواک کا مطلقاً جواز بلکہ استحباب معلوم ہوتا ہے اور یہی حنفیہ کا مسلک ہے، جبکہ بعض فقہار نے روزہ میں مسواک کو مکروہ کہا ہے، بعض نے زوال کے بعد،

ہو جائے گا۔ جبکہ بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ کفارہ ادا کرنے کی صورت میں اس دن کی قضا واجب نہیں ہوتی خواہ کفارہ کسی بھی صورت سے ادا کیا جا رہا ہو، چنانچہ ابو عمر فرماتے ہیں کہ ”لم یردنی حدیث عائشہ ولا فی حدیث ابی ہریرۃ فی نقل الحفاظ للأخبار التي لا علة فیہا ذکر العقار وإنما فیہا الکفارة — لیکن حقیقت یہ ہے کہ سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۰، باب ما جاء فی کفارة من أفطر یوما من رمضان) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں اس ایک روزہ کی قضا کی بھی تصریح ہے چنانچہ اس میں یہ الفاظ مروی ہیں ”وهم یوماً مکانه“۔ اس سے بھی مسلک جمہور کی تائید ہوتی ہے۔ نیز مؤطا امام مالک (ص ۲۳۸، کفارة من أفطر فی رمضان) میں حضرت سعید بن المسیبؓ کی روایتِ مرسلہ میں مروی ہے ”کله وسم یوماً مکان ما أصبت“ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کفارہ کے ساتھ اس دن کی قضا بھی لازم ہے۔ واللہ اعلم
بذا کله ما خوذ من العمدة للعینی (ج ۱ ص ۲۸، باب إذا جامع فی رمضان) بزیادة من المرتب ما ناه الله۔

حاشیہ صفحہ ۵۷۰

۱۔ سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ، محمد بن سیرینؒ، ابراہیم نخعیؒ، عطاءؒ، سعید بن جبیرؒ، مجاہدؒ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے بھی یہی مسلک مروی ہے، اور ابن علیہؒ فرماتے ہیں ”السواک سنة للصائم والمفطر والطب الیابس سوار“۔ عمدة للعینیؒ (ج ۱ ص ۱۳) باب اغتسال الصائم ۱۲ مرتب

۲۔ کما فی العمدة (ج ۱ ص ۱۳، باب اغتسال الصائم) فقال: (القول) الثانی کراہیۃ للصائم بعد الزوال استحبابہ قبلہ برطب أو یابس وهو قول الشافعیؒ فی أصح قولیہ (وقوله الثانی مطابق بالخفیۃ کما نقلہ الترمذیؒ م ۶۰۱ ثور ودور کی عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کراہیۃ السواک بعد الزوال رواہ الطبرانی ۱۷

علامہ بخاریؒ معارف السنن (ج ۶ ص ۷۷) میں فرماتے ہیں ”ولم یدل حدیث صحیح علی کراہیۃ بعد

الزوال وروی فیہ احادیث ضعات أخرجهما الزیلعیؒ والعینیؒ وغیرہما ۱۲ مرتب

بعض نے عصر کے بعد اور بعض نے ترسواک کو مکروہ اور خشک کو جائز کہا ہے۔
 لیکن حدیث باب ان سب کے خلاف حجت ہے۔ ان حضرات کا مشترکہ استدلال
 ”لحلوف فم الصائم اطیب عند اللہ من ریح المسک“ والی حدیث سے ہے، وجہ
 استدلال یہ ہے کہ مسواک سے بو جاتی رہے گی جو حدیث کے منشاء کے خلاف ہے۔
 لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس حدیث کا منشاء یہ نہیں کہ اس بو کو باقی رکھنے اور اس کے تحفظ کی
 کوشش کی جائے بلکہ اس کا منشاء یہ ہے کہ لوگ روزہ دار سے گفتگو کرنے سے اس کی بو کی بنا پر

۱۔ کما فی العمدة (ج ۱ ص ۱۳) فقال: (القول) الثالث، کراہتہ للصائم بعد العصر فقط ویروی عن ابی ہریرۃؓ
 ۲۔ چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: (القول) الخامس: أنه یکرہ السواک للصائم بالسواک الرطب دون غیرہ سوا
 اول النہر و آخرہ و ہو قول مالک و اصحابہ، و من روى عنہ کراہتہ السواک الرطب للصائم الشعیب و زیاد بن
 حدیر و ابو میسرۃ و النعم بن عتبۃ و قتادۃ“

اس مسئلہ میں پانچواں قول تفرقہ بین صوم الفرض و صوم النفل کا ہی فیکرہ فی الفرض بعد الزوال و
 لا یکرہ فی النفل لانه أبعد عن الریار، حکاہ المسعودی عن احمد بن حنبل و حکاہ صاحب المعتمد من الشافعیۃ
 عن القاضی حسین۔

اور چھٹا قول یہی ”کراہتہ للصائم بعد الزوال مطلقاً و کراہتہ الرطب للصائم مطلقاً“ و ہو قول احمد و اسحاق بن راہویؒ
 دیکھئے عمدة للعینی (ج ۱ ص ۱۳) باب اغتسال الصائم ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ دیکھئے مؤطا امام مالک (ص ۲۵۴) جامع الصیام

و صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۵۴) کتاب الصوم، باب فضل الصوم — و (ص ۲۵۵) باب بل یقول انی صائم
 اذا تسنم — و (ج ۲ ص ۸۷۸) کتاب اللباس، باب ما یدکر فی المسک۔

و صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۳) باب فضل الصیام

و سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۰۹) فضل الصیام

و جامع ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۵) باب ما جاز فی فضل الصوم

و سنن ابن ماجہ (ص ۱۱۸) باب ما جاز فی فضل الصیام

و سنن دارمی (ج ۱ ص ۳۵۶ رقم ۱۷۷۷) باب فی فضل الصیام ۱۲ مرتب

نہ کسرا میں اور اے بُرا نہ سمجھیں۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْكُحْلِ لِلصَّائِمِ

جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم قال : اشتكت عيني أفأكتحل و
 أنا صائم ؟ قال : نعم ؛ آنكحون في سُرْمٍ لُكَّانِي سَے روزہ نہیں ٹوٹتا اگرچہ سُرْمہ
 کی سیاہی تھوک میں نظر آنے لگے اسی طرح آنکھوں میں دوا ڈالنے سے بھی روزہ نہیں ٹوٹتا اگرچہ خلق
 میں اس کا ذائقہ محسوس ہونے لگے (لأن الموجود في حلقه اثره داخل من المسام والمفطر
 الداخل من المنافذ)

واضح رہے کہ سفیان ثوریؒ، عبد اللہ بن المبارکؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک
 صائم کے لئے سُرْمہ لگانا مکروہ ہے کما نقلہ الترمذی۔

۱۔ کما فی العمدة (ج ۱۱ ص ۱۳) باب افتسال الصائم ۱۲ م
 ۲۔ حضرت شیخ الحدیث قدس سرہ فرماتے ہیں کہ ”حنفیہ کے نزدیک مسواک ہر وقت مستحب ہے اس لئے
 کہ مسواک سے دانتوں کی بو زائل ہو جاتی ہے اور حدیث (تخلوف فم الصائم الخ) میں جس بو کا ذکر ہے معدو
 کے خالی ہونے کی ہے نہ کہ دانتوں کی۔“ تبلیغی نصاب، فضائل رمضان، فصل اول۔

وہذا التوجیہ من کلام الباجی۔ کما نقلہ الشیخ فی ”الاوجز“ (ج ۳ ص ۸۹) جامع الصیام ۱۲ مرتب

۳۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۴۔ تفصیل فتاویٰ ہندیہ (عالمگیریہ) سے ماخوذ ہے (ج ۱ ص ۲۰۳) الباب الرابع فیما یفسد وما لا یفسد ۱۲ مرتب

۵۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۷۹) ۱۲ م

۶۔ ان حضرات کا استدلال سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۳، باب فی الکحل عند النوم) کی روایت سے ہے؛
 ”حدثنا النفیلى نا علی بن ثابت حدثنی عبد الرحمن بن النعمان بن معبد بن ہوزة عن أبیہ عن جدہ عن النبی
 صلی اللہ علیہ وسلم أنه أمر بالاثمد (محرا کحل) المروح (المطیب بالمسک) عند النوم وقال : لیثقه الصائم ؛
 لیکن یہ روایت ناقابل استدلال ہے خود امام ابوداؤد فرماتے ہیں ”قال ابوداؤد : قال لی یحیی بن
 معین : ہو حدیث منکر۔ یعنی حدیث الکحل۔ رواة سے متعلقہ کلام کے لئے دیکھئے نصب الراية (ج ۲

ص ۲۵۷) باب ما یوجب القضاة والكفارة احادیث الخموم ۱۲ مرتب

کحل للصائم سے متعلق تمام روایات ضعیف ہیں، امام ترمذی فرماتے ہیں ”ولا یصح عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی هذا الباب شیء“ چنانچہ حدیث باب بھی البوعاتکہ کی وجہ سے ضعیف ہے لیکن چونکہ اس مضمون کی متعدد روایات مروی ہیں اس لئے ان کا مجموعہ قابل استدلال ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقُبْلَةِ لِلصَّائِمِ

- عن عائشة أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقبل فی شہر الصوم :
روزہ دار کے لئے قبلہ کا کیا حکم ہے ؟ اس بارے میں فقہار کے پانچ اقوال ہیں :
- ① بلاکراہت جائز ہے بشرطیکہ روزہ دار کو اپنے نفس پر اعتماد ہو کہ اس کا یہ عمل مفضی الی الجماع نہ ہوگا اور ایسے اندیشہ کی صورت میں مکروہ ہے، امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، سفیان ثوریؒ اور امام اوزاعیؒ کا یہی مسلک ہے، علامہ خطابیؒ نے امام مالکؒ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے۔
 - ② مطلقاً مکروہ ہے کسی قسم کا اندیشہ ہو یا نہ ہو، امام مالکؒ کی مشہور روایت یہی ہے۔
 - ③ مطلقاً جائز ہے، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور داؤد ظاہریؒ کا یہی مسلک ہے۔
 - ④ نفلی روزوں میں اس عمل کا جواز ہے اور فرض روزوں میں ممانعت ہے۔
 - ⑤ روزہ میں یہ عمل مطلقاً ممنوع ہے، بعض تابعین کا یہی مسلک ہے۔

واللہ اعلم (از مرتب)

۱۔ حافظ زلیعی صاحب التتبع کا قول نقل کرتے ہیں ”والبوعاتکہ مح علی ضعفہ واسمہ طریف بن سلیمان ویقال سلیمان بن طریف، قال البخاری : منکر الحدیث، وقال النسائی : ليس بثقة، وقال الرازی : ذاك الحدیث، نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۴۵۶) باب ما یوجب القضار والكفارة ۱۲ مرتب
۲۔ دیکھئے ”زلیعی علی الہدایۃ (ج ۲ ص ۴۵۵ تا ۴۵۷) باب ما یوجب الخ ۱۲ م
۳۔ شیخ ابن ہمامؒ اس مضمون کی متعدد روایات نقل کر کے لکھتے ہیں ”فہذہ عدۃ طرق، ان لم یصح بواحد منها فالجموع صحیح بہ لتعدد الطرق“ فتح القدر (ج ۲ ص ۷۶)، باب ما یوجب القضار والكفارة ۱۲ م

۴۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۵۔ یہ تمام تر تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۸۰) اور عمدة القاری (ج ۱۱ ص ۹، باب القبلة للصائم) سے ماخوذ ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي مُبَاشَرَةِ الصَّائِمِ

عن عائشة قالت: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يباش في و
هو صائم وكان أملككم لأربه" یہاں مباشرت سے مراد مباشرتِ فاحشہ نہیں بلکہ
مطلق لمس ہے، اور تقبیل کی طرح لمس بھی اس شخص کے لئے جائز ہے جسے اپنے اوپر بھروسہ ہو
کہ اس سے آگے نہیں بڑھے گا۔ جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے ارشاد "وكان أملككم لأربه"
سے معلوم ہوتا ہے۔

یہاں یہ واضح رہے کہ "أَرَبَ" بفتح الهمزة والراء کے معنی "حاجت" کے ہیں اس صورت
میں معنی یہ ہوں گے کہ آپ اپنی حاجاتِ نفس کو سب سے زیادہ قابو میں رکھنے والے تھے اور
"أَرَبَ" بکسر الهمزة وسكون الراء "عضو" کے معنی میں آتا ہے اس حدیث میں روایتیں دونوں
ہیں، لیکن پہلی روایت رائج اور اوفق بالادب ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ لِصِيَا لِمَنْ دَلِمَ يَعِزُّمُ مِنَ اللَّيْلِ

عن حفصة عن النبي صلى الله عليه وسلم: قال: من لم يجمع

لہ المباشرة الملامسة واصل الملامسة: التقاء البشريتين ای لمس بشرة الرجل بشرة المرأة، يستعمل بمعنى الوطئ
فی الفرج وخارجاً بآمنه، ليس الجماع مراداً بهذه الترجمة كذا فی الفتح (ج ۴ ص ۱۲۹) باب المباشرة للصائم
والعمدة (ج ۱۱ ص ۷) ۱۲ مرتب

۴ اس لفظ کی تحقیق کے لئے دیکھئے "مجمع بحار الانوار" (ج ۱ ص ۴۳) باب الهمزة مع الراء ۱۲ م
۵ "أَرَبَ" بکسر الهمزة حاجت کے معنی میں بھی آتا ہے، علامہ طینی لکھتے ہیں "وبعضهم يرويه بكسر فسكون ويؤتى
معنى الحاجة والعضو ای الذکر۔ مجمع (ج ۱ ص ۴۳)۔

۶ نیز علامہ نمبر ۱ لکھتے ہیں "وجاء بالكسر أيضاً بمعنى الحاجة" "معارف" (ج ۶ ص ۸۲) ۱۲ مرتب
۷ صاحب مجمع البحار "وكان أملككم لأربه" کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں "أي الحاجة، أي كان غالباً لهواه، أي
فإن أكثر المحدثين يروونه بفتح همزة وراء (ج ۱ ص ۴۳) ۱۲ مرتب
۸ كما قال التورثي واختاره الشيخ الانور لكشميري رحمه الله، وبالطبي إلى أفذه بمعنى العضو۔ معارف السنن (ج ۱ ص ۸۲)

الصيام قبل الفجر فلا صيام له :

روزہ کی نیت کس وقت سے ضروری ہے؟ | حدیث باب میں اجماع کے معنی پختہ عزم کرنے کے ہیں اس حدیث کی بنا پر امام مالکؒ فرماتے

ہیں کہ روزہ خواہ فرض ہو یا نقل یا واجب، ہر صورت میں صبح صادق سے پہلے پہلے نیت کرنا ضروری ہے، صبح صادق کے بعد نیت کرنے سے روزہ نہیں ہوگا۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ فرائض و واجبات کا تو یہی حکم ہے لیکن نوافل میں نصف نہار سے پہلے پہلے نیت کی جاسکتی ہے۔

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ بھی فرض روزہ میں تبییت نیت کے قائل ہیں۔

جیکہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحابؒ نیز سفیان ثوریؒ اور ابراہیم نخعیؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ صوم رمضان، نذر معین اور نقلی روزوں میں کسی میں بھی تبییت نیت ضروری نہیں اور ان تمام میں نصف نہار سے پہلے پہلے نیت کی جاسکتی ہے البتہ صرف صوم قضاء اور نذر غیر معین میں رات سے نیت کرنا واجب ہے اور حدیث باب حنفیہ کے نزدیک انہی آخری دو صورتوں (قضاء، یا نذر غیر معین) پر محمول ہے جیکہ نقلی روزوں کے بارے میں حنفیہ کا استدلال اگلے باب میں حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ہے قالت دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوماً، فقال: هل عندکم شیء؟ قالت: قلت: لا، قال: فانی صائم۔ اس حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ آپ نے فجر کے بعد روزہ کی نیت فرمائی، اور فرائض کے بارے میں حنفیہ کی دلیل حضرت سلمہ بن اکوعؓ کی روایت ہے قال: أمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجلاً

باب صوم رمضان ۱۲ مرتب

لہ اعلم "أنه لا یصح صوم الا بنية اجماعاً فرضاً كان أو تطوعاً لانه عبادة محضة فاقتصر الی النية كالصلاة" کذا فی المغنی (ج ۳ ص ۹۱)، کتاب الصیام، مسألة: ولا یجزئ صیام فرض حتی یؤیہ۔ — البتہ وقت نیت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے جس کی تفصیل متن میں آرہی ہے ۱۲ مرتب

۱۳ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے "معارف" للبوری (ج ۶ ص ۸۲ و ۸۳) اور مغنی لابن قدامہ (ج ۳ ص ۹۱) مسألة: ولا یجزئ صیام فرض حتی یؤیہ ۱۲ مرتب

۱۴ باب ما جاز فی افطار الصائم المتطوع ۱۲

۱۵ اخرجه البخاری فی "الصیام" (ج ۱ ص ۲۶۸ و ۲۶۹)، باب صیام یوم عاشوراء۔ واللفظ لہ۔ وبه الروایة من ثلاثیات البخاری

من أسلم أن أذن في الناس أن من كان أكل فليصم بقية يومه ومن لم يكن أكل فليصم فإن اليوم يوم عاشوراء؟ اور یہ اس وقت کا واقعہ ہے جبکہ صوم عاشورہ فرض تھا چنانچہ ابو داؤد کی ایک روایت میں تصریح ہے کہ آپ نے عاشورہ کی قضاء کا حکم دیا جو فرائض کی شان ہے، البتہ قضاء رمضان اور نذر غیر معین میں چونکہ کوئی خاص دن مقرر نہیں ہوتا اس لئے پورے دن کو اس روزہ کے ساتھ مخصوص کرنے کے لئے رات ہی سے نیت کرنا ضروری ہے اور حدیث باب میں اسی کا بیان ہے جبکہ نذر معین اور رمضان کے اداروں کی تعیین ہو چکی ہے لہذا اس میں رات سے نیت کرنا ضروری نہیں۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي افْطَارِ الصَّائِمِ الْمَطْوُوعِ

عن أم هانئ قالت: كنت قاعدة عند النبي صلى الله عليه وسلم فأتاني شراب، فشرب منه ثم ناديت فشربت منه، فقلت: إني أذنبت فاستغفرت لي قال: وما ذاك؟ قالت: كنت صائمة فأفطرت، فقال: أمن قضاء كنت تقضينه؟ قالت: لا، قال: فلا يضرك؟ اس حدیث کی بنا پر شافعیہ اور حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ نفلی روزہ بلا عذر توڑا جاسکتا ہے چنانچہ اگلی روایت میں اس حدیث کے ساتھ یہ الفاظ بھی مروی ہیں "الصائم المطووع أمين نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر؟"

۱۷ (ج ۱ ص ۱۳۲) باب فی فضل صومہ (ای عاشورہ)۔ "عن عبد الرحمن بن مسلمة عن عمه أن أتم أتم النبي صلى الله عليه وسلم فقال: صمت يومكم هذا؟ قالوا: لا، قال: فأتوا بقية يومكم واقضوه؟" قال ابو داؤد: یعنی یوم عاشورہ ۱۳ مرتب

۱۸ سفیان ثوری اور امام اسحاقؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔ کما فی المغنی (ج ۳ ص ۱۵۲) مسألة: ومن دخل في صيام تطوع فخرج فلا قضاء عليه۔

راجع ہے کہ حنفیہ کی "المنتقى" والی روایت روزہ توڑنے کے حق میں شافعیہ کے مطابق ہے، چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں "درایۃ المنتقى": "یباح بلا عذر" پھر آگے چل کر فرماتے ہیں "واعقادی أن رواية المنتقى أوجه" فتح القدیر (ج ۲ ص ۸۶) فصل ومن كان مريضاً في رمضان ۱۲ مرتب

حنفیہ کے نزدیک بلا عذر روزہ توڑنا ناجائز ہے ، اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ ضیافت ایک عذر ہے جس کی بنا پر روزہ توڑنا جائز ہے ۔ بالخصوص جبکہ یہاں پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت تھی جو ایک اہم عذر تھا ۔

البتہ نتائج اور عملی اعتبار سے یہ اختلافات لفظی جیسا ہے اس لئے کہ اگرچہ حنفیہ کے نزدیک بلا عذر افطار جائز نہیں لیکن اعذار کی فہرست اس قدر طویل ہے کہ معمولی معمولی اعذار کی بنا پر روزہ توڑ دینا جائز ہو جاتا ہے ۔

حدیث باب کے تحت دوسرا مسئلہ یہ کہ نفلی روزہ توڑنے سے اس کی قضا واجب ہوتی ہو یا نہیں ؟ شافعیہ اور حنابلہ عدم وجوب کے قائل ہیں ۔ وہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں آپ نے حضرت ام ہانیؓ کو قضا کا حکم نہیں دیا بلکہ فرمایا ” الصائم المتطوع أمین نفسه إن شاء صام وإن شاء أفط ”

۱۔ حنفیہ کی ظاہر روایت یہی ہے کہ فی فتح ابن الہمام (ج ۲ ص ۸۶) — ابراہیم نخعیؒ اور امام مالکؒ کا مسلک بھی یہی ہے ، علامہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں ” وقال النخعی وابو حنیفۃ ومالک یلزم بالشروع فیہ ولا یخرج منه الا بعذر۔ المغنی (ج ۲ ص ۱۵۲) مسأله : ومن دخل فی صیام تطوع الی ۱۳ مرتب

۲۔ اختلف المشایخ رحمہم اللہ علی ظاہر الروایۃ بل النیایۃ عذراً ولا ؛ قیل : نعم ، وقیل : لا ، وقیل : عذر قبل الزوال لا بعده إلا إذا کان فی عدم التطوع (ای بعد الزوال) حقوق لاحد الوالدین لا غیرہما — کذا فی ” الفتح “ لابن ہمام (ج ۲ ص ۸۶) ۱۳ مرتب

۳۔ دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص ۲۸۱) فصل فی العوارض — اور مراقی العتلاخ (ص ۱۳۵) فصل فی العوارض ۱۴ سفیان ثوریؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک بھی یہی ہے ۔ مغنی (ج ۳ ص ۱۵۱ و ص ۱۵۲) ۱۴

۱۵۔ نیز ان کا استدلال سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۱۹ ، النیۃ فی السیام) میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے بھی ہوئی کہ قالت دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یومنا فقال : ہل عندک من شئ مقلت لا ، قال : ہوانی صائم ، ثم مررتی بعدہ ذلک الیوم وقد ابدی الی حیس (وہ کساتا جو کچھ اور غیر سے بنایا جاتا ہو) فنبأت (اے اخی! خفیّت) لہ منہ وکان یحب الحیس قالت یا رسول اللہ ! انہ ابدی لنا حیس فنبأت لک منہ قال : اذنیہ ، اما انی قد اصبحت وانا سائم فاکل منہ ثم قال : إنما مثل صوم التطوع مثل الریح یخرج من مالہ الصدقۃ فان شارعنا ما وان شارعنا ساء — علامہ ابن قدامہؒ نے المغنی (ج ۲ ص ۱۵۲) میں

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک نفلی روزہ شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے، ان حضرات کا استدلال آیت قرآنی ”وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ“ سے ہے، نیز اگلے باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے بھی استدلال ہے ”قالت: کنت أنا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام اشتھینا، فأكلنا منه، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فبدرتني إليه حفصة - وكانت ابنة أبيها - فقالت: يا رسول الله إنا كنا صائمتين فعرض لنا طعام اشتھینا، فأكلنا منه؟ قال: اقضيا يومًا آخر مكانه“

جہاں تک حضرت ام ہانیؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا مطلب یہ ہے کہ متطوع کے حق میں چھوٹے چھوٹے انذار سے بھی جواز افطار کی گنجائش ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو قضا کا حکم دیا ہو لیکن راوی نے اس کو ذکر نہ کیا ہو اور عدم ذکر عدم وجود کو مستلزم نہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي وِصَالِ شَعْبَانَ بِمَضَانِ

عن أم سلمة قالت: ما رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يصوم شهرين متتابعين إلا شعبان ورمضان“ اس روایت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم رمضان کے علاوہ شعبان کے بھی تمام ایام میں مسلسل روزے رکھتے تھے۔

۱۔ کافی المغنی (ج ۲ ص ۱۵۲): وقال النخعي والبخاري ومالك يلزم بالشروع فيه ولا يخرج منه إلا بعذر، فان خرج قضي، وعن مالك لا قضاء عليه۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام مالکؒ کی اس مسئلے میں دو روایتیں ہیں ایک حنفیہ کے مطابق اور ایک شافعیہ کے مطابق۔ البتہ علامہ بخاریؒ معارف السنن (ج ۶ ص ۸۵) میں لکھتے ہیں ”قال مالك - كافي المدونة (ج ۱ ص ۱۸۳) - أن من أصبح صائمًا متطوعًا فافطر متعمدًا يكون عليه القضاء، وهذا قريب من مذهب أبي حنيفة وجعلها ابن رشد في “قواعده“ واحدًا“ مرتب عفا الله عنه

۲۔ سورہ محمد آیت ۳۳ پ ۳۶ — ۱۲ م

۳۔ باب ماجاء في إيجاب القضاء عليه ۱۲ م

۴۔ شرح باب از مرتب ۱۳

جیکہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: "قَالَ: مَا صَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَهْرًا كَامِلًا قَطُّ غَيْرَ رَمَضَانَ الْهِجْرَةِ" جس سے ایک طرح کا تعارض ہو جاتا ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عام مہینوں شعبان کے اکثر ایام میں روزہ رکھنے کا تھا اس اکثریت کو کائنات شہر کا حکم دے کر حضرت ام سلمہؓ نے "مَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَصُومُ شَهْرًا مِمَّنْ مَتَّ الْبَعِيْنَ إِلَّا تَعْبِيَانَ وَرَمَضَانَ" روایت کر دیا، لیکن نفس الامر میں چونکہ آپؐ نہ تو شعبان کے پورے مہینے میں مسلسل روزہ رکھتے تھے اور نہ ہی رمضان کے علاوہ کسی اور مہینے میں۔ اس لئے حضرت ابن عباسؓ نے "مَا صَامَ النَّبِيُّ

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَهْرًا كَامِلًا قَطُّ غَيْرَ رَمَضَانَ الْهِجْرَةِ" روایت کر دیا، اسی باب کی اگلی روایت جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، ہماری توجیہ کی تائید کر رہی ہے "قَالَتْ:

مَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي شَهْرٍ أَكْثَرُ صِيَامًا مِنْهُ فِي شَعْبَانَ كَانَ يَصُومُهُ إِلَّا قَلِيلًا بَلْ كَانَ يَصُومُهُ كُلَّهُ" وَاللَّهُ أَعْلَمُ

پھر آپ کے غیر رمضان میں کثرت صوم کے لئے شعبان کو اختیار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس مہینے میں بندوں کے اعمال باری تعالیٰ کے سامنے پیش کئے جاتے ہیں، چنانچہ حضرت اسامہ

ابن زیدؓ سے مروی ہے "قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! لِمَ أُرَكُّ تَصُومُ شَهْرًا مِنْ الشُّهُورِ مَا تَصُومُ مِنْ شَعْبَانَ، قَالَ: ذَلِكَ شَهْرٌ يَغْفُلُ النَّاسُ عَنْهُ بَيْنَ رَجَبٍ

وَرَمَضَانَ وَهُوَ شَهْرٌ تَرْفَعُ فِيهِ الْأَعْمَالُ إِلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ، فَأَحَبُّ أَنْ يَرْفَعَ عَمَلِي وَأَنَا صَائِمٌ" وَاللَّهُ أَعْلَمُ (از مرتب)

۱۔ آخر جہ البخاری ج ۲ ص ۱۲۶۴ باب ما يذكر من صوم النبي صلى الله عليه وسلم وافتاراه (واللفظ له) مسلم (ج ۱ ص ۳۱۵) باب صيام النبي صلى الله عليه وسلم في غير رمضان الْهِجْرَةِ - والنسائي (ج ۱ ص ۳۲۱) صوم النبي صلى الله عليه وسلم بأبي بوب

وَأُمِّي - ولفظه: وما صام شهرًا متتابعًا غير رمضان منذ قدم المدينة - مرتب ۲۔ سنن نسائي (ج ۱ ص ۳۲۲) صوم النبي صلى الله عليه وسلم بأبي بوب وَأُمِّي ۳۔ اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَصُومُ شَعْبَانَ كُلَّهُ" قَالَتْ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ!

أَحَبُّ شَهْرٍ إِلَيْكَ أَنْ تَصُومَهُ شَعْبَانَ؟ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ فِيهِ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ مِائَةً مِائَةِ لَسَنَةٍ، فَأَحَبُّ أَنْ يَأْتِيَنِي أَجَلِي وَأَنَا صَائِمٌ" (قال المنذري) رواه أبو يعلى وبوب بن غزير - وهو شاذ حسن - الترفيع والترتيب (ج ۲ ص ۱۱۷) الترفيع في

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الصَّوْمِ فِي النِّصْفِ مِنَ شَعْبَانَ مَضَانِ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اذا بقي نصف من شعبان فلا تصوموا ، واضح رہے کہ یہ کراہت اس صورت میں ہے جبکہ آدمی صرف آخری شہر میں روزہ رکھے اور اول شہر سے روزہ رکھتا نہ چلا آ رہا ہو اور صوم قضاء بھی نہ ہو نیز ان دنوں میں اس کے روزہ رکھنے کی عادت بھی نہ ہو ، بصورت دیگر کراہت نہ ہوگی ۔

یہ کراہت بھی غالباً شفقتاً للعباد ہے تاکہ شعبان کے آخری روزوں کی وجہ سے رمضان کے روزوں میں کسی قسم کا ضعف کا خطرہ باقی نہ رہے ۔ واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي لَيْلَةِ النِّصْفِ مِنْ شَعْبَانَ

عن عائشة قالت : فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة فاذا هو بالبقيع فقال : اكنت تخافين ان يحيف (ظلم کرنا) الله عليك ورسوله ؟ قلت : يا رسول الله ! ظننت أنك أتيت بعض نساءك ، فقال : ان الله تبارك و تعالیٰ يتزل ليلة النصف من شعبان إلى سماء الدنيا فيغفر لأكثر من عدد شعر غنم كلب ۛ

شب برات کی فضیلت میں بہت سی روایات مروی ہیں جن میں سے بیشتر علامہ سیوطیؒ نے " الدر المنثور " میں جمع کر دی

لَيْلَةُ الْبَرَاتِ يَأْتِي شَبَّ بَرَاتٍ

۱ شرح باب از مرتب ۱۲

۲ دیکھئے الکوکب الدری ج ۱ ص ۱۲۵۶ م ۱۲

۳ آی من عند شر غنم بنی کلب ، و بنو کلب قبیلہ من قبائل العرب وہی اکثر غنما من سائر القبائل ۔

دیکھئے " معارف السنن " ج ۶ ص ۶۸ اور الکوکب الدری ج ۱ ص ۲۵۶ و ص ۲۵۷ م ۱۲

۴ ج ۶ ص ۳۲۶ م ۲۸ سورۃ حم الدخان ، تحت تفسیر الآیہ " إِنَّمَا أُنْزِلَتْ فِي لَيْلَةِ مَبَارَكَةٍ ۛ "

علامہ سیوطیؒ نے اس مقام پر پندرہ سے زائد احادیث مرفوعہ و موقوفہ ذکر کی ہیں ۔ ۱۲ مرتب

ہیں، یہ تمام روایات سنداً ضعیف ہیں، چنانچہ حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب بھی ضعیف ہے، اول تو اس لئے کہ اس میں ایک راوی حجاج بن ارطاةؓ ہیں جن کا ضعف مشہور ہے دوسرے اس لئے کہ اس میں دو انقطاع پائے جاتے ہیں ایک تو یہ کہ حجاج بن ارطاةؓ کا سماع یحییٰ بن ابی کثیرؓ سے نہیں ہے اور پھر یحییٰ بن ابی کثیرؓ کا سماع بھی عروہؓ سے نہیں ہے البتہ یحییٰ بن معینؒ کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ انہوں نے حضرت عروہؓ سے یحییٰ بن ابی کثیرؓ کا سماع ثابت قرار دیا ہے اس صورت میں اس میں صرف ایک ہی انقطاع ہوگا، بہر حال دوسری روایات کی طرح یہ روایت بھی ضعیف ہی ہے۔

لیکن ان روایات کے ضعف کے باوجود شبِ برات میں اہتمامِ عبادت بدعت نہیں، اول تو اس لئے کہ روایات کا تعدد اور ان کا مجموعہ اس پر دال ہے کہ لیلۃ البرات کی فضیلت ہے اصل نہیں۔

دوسرے امت کا تعامل لیلۃ البرات میں بیداری اور عبادت کا خاص اہتمام کرنے کا رہا اور یہ بات کئی مرتبہ گزر چکی ہے کہ جو بھی ضعیف روایت مؤید بال تعامل ہو وہ مقبول ہوتی ہے لہذا

۱۔ چنانچہ علامہ بخاریؒ فرماتے ہیں: ولم أقف علی حدیث مسند مرفوع صحیح فی فضلہا۔ کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۹۷) ۲۔ حجاج بن ارطاة۔ بفتح الهمزة۔ ابن ثور ابن ہبیرۃ النخعیؒ، أبو ارطاة الکونی القاضی أحمد الفقہار، صدوق کثیر الخطأ والتدلیس من السابغة، مات سنة خمس واربعمین (برمز) بخ (ای البخاری فی الادب المفرد) م (ای مسلم فی

صحیحہ) ع (ای اصحاب السنن الاربعۃ فی سننہم)۔ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۵۲ رقم ۱۲۵) ۱۲ مرتب ۳۔ یحییٰ بن ابی کثیر الطائی مولایم ابو نصر الیمامی، ثقہ، ثبت، لکنہ یدّیس ویرسل، من الخامسة مات سنة ثنتين و ثلاثین وقيل قبل ذلک (برمز) ع۔ تقریب (ج ۲ ص ۳۵۶، رقم ۱۵۸) ۱۲ مرتب ۴۔ یہ تفصیل خود امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ کے حوالہ سے باب میں نقل کی ہے ۱۲ م ۵۔ یہ تفصیل عمدة القاری (ج ۱۱ ص ۸۲، باب موم شعبان) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

۶۔ فقیر عمر حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبِ قدس سرہ اپنے رسالہ ”شبِ برات ص ۸“ میں لکھتے ہیں: ”صحابہ و تابعین سے اس رات میں جاگنا اور اعمالِ مسنونہ پر عمل کرنا قابلِ اعتماد روایات سے ثابت ہوا ہے (دیکھو آخر مواہب لدنیہ) اور ابن حجاج مکیؒ ”مغل“ (ص ۲۳۸) میں تحریر فرماتے ہیں کہ سلفِ صالحین اس رات کی تعظیم کرتے اور اس کے لئے پہلے سے تیاریاں کرتے تھے ۱۲ مرتب غنی عنہ

لیلۃ البرات کی فضیلت ثابت ہے اور ہمارے زمانے کے بعض ظاہر پرست لوگوں نے احادیث کے محض سنادی ضعف کو دیکھ کر لیلۃ البرات کی فضیلت کو بے اثر قرار دینے کی جو کوشش کی ہے وہ درست نہیں۔

البتہ اس رات میں سورت کعات نماز کی روایت موضوع ہے کما صرح بہ ابن الجوزی وغیرہ، چنانچہ امت کا اس پر عمل بھی نہیں رہا۔

بعض حضرات نے آیت قرآنی ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ“ ○ فیہا یُفَرِّقُ کُلَّ أَمٍّ حَکِیمٍ ○ سے لیلۃ البرات کی فضیلت ثابت کی ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ آیت لیلۃ القدر کے بارے میں ہے، چنانچہ جمہور مفسرین اسی کے قائل ہیں نیز ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ“ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

حضرت عائشہؓ کی حدیث باب سے لیلۃ البرات میں آپؐ کا بقیع جانا معلوم ہوا جو شب برات میں قبرستان جانے کی اصل ہے لیکن چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس پر مداومت ثابت نہیں اس لئے اس کو سنت مستمرہ کا درجہ دینا بھی صحیح نہیں، ہاں کبھی کبھی چلا جائے تو مضائقہ نہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ واعلم

۱۔ وعلیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ حدیث آخر رواہ (ابن الجوزی) ایضاً فی الموضوعات، فیہ: من صلی مائۃ رکعت فی لیلۃ النصف من شعبان“ الحدیث — کذا فی العمدۃ (ج ۱۱ ص ۸۲) باب صوم شعبان ۱۲ مرتب

۲۔ قال، لا شک أنہ موضوع — حوالہ بالا ۱۲ م

۳۔ دکان بن الشیخ تقی الدین ابن الصلاح و الشیخ عز الدین بن عبدالسلام فی ہذہ الصلۃ مقاولات، فان الصلاح یزعم ان لها اصلاً من السنۃ وابن عبدالسلام ینکرہ “ حوالہ بالا ۱۲ مرتب

۴۔ سورۃ دخان آیت ۲۳ و ۲۴، ۱۲ م

۵۔ علامہ آلوسیؒ ”انا انزلنہ فی لیلۃ مبارکۃ“ کے تحت لکھتے ہیں ”ہی لیلۃ القدر علی ماروی عن ابن عباسؓ وقادة وابن جبیر ومجاہد وابن زید والحسن وعلیہ اکثر المفسرین والظواہر معہم، وقال عکرمۃ وجماعۃ: ہی لیلۃ النصف من شعبان وتسمی ”لیلۃ الرحمۃ“ و ”لیلۃ المبارکۃ“ و ”لیلۃ الصک“ (چیک) و ”لیلۃ البراءۃ“ — ووجہ تسمیتہا بالآخرین أن البندار إذا استوفی الخراج من أهل کتب لهم البراءۃ والصک، كذلك أن الشر عز وجل یکتب لعباده المؤمنین البراءۃ والصک فی ہذہ اللیلۃ — روح المعانی (الجزء الخامس عشر ص ۱۱۰ و ۱۱۱) ۱۲ م

۶۔ سورۃ القدر آیت ۳ — ۱۲ م — دیکھئے ”شب برات“ (دش) ”شب برات کے مسنون اعمال“ ۱۲ م

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ الْمُحَرَّمِ ۝

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: افضل الايام بعد صيام شهر رمضان شهر الله المحرم: فيه فضيلة عاشوراء کے علاوہ محرم کے دوسرے ایام کو بھی شامل ہے۔ ترجمہ الباب سے بھی امام ترمذی کا متعذر مطلق صوم محرم کی فضیلت کو بیان کرنا ہے نہ کہ صوم عاشوراء کی فضیلت کو، اس لئے کہ اس کی فضیلت کے لئے امام ترمذی نے آگے مستقلاً ایک باب قائم کیا ہے۔

پھر یہاں سوال ہوتا ہے کہ تب صیام محرم کو رمضان کے بعد تمام مہینوں کے روزوں پر فضیلت حاصل ہے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا محرم کے بجائے شعبان میں بکثرت روزہ رکھنے کا معمول کیوں تھا؟

علامہ نوویؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ شاید آپ کو صیام محرم کی اس درجہ فضیلت کا اپنی بالکل آخر حیات میں علم ہوا ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ محرم میں اعذار مثلاً اسفار و امراض کی زیادتی کی بنا پر آپ محرم میں بکثرت روزے نہ رکھ سکے ہوں۔ واللہ اعلم (از مرتب)

۱۔ شرح باب از مرتب ۳

۲۔ الظاہر انہ اذید شهر المحرم نفسه کل اذ اکثرہ اذ الصوم فیہ . معارف السنن (ج ۶ ص ۹۹)

وفی "الکوکب" (ج ۱ ص ۲۵۷): ہذہ الفضیلۃ شاملۃ لغير یوم عاشوراء ایضاً و ہذا لما ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قالہ قبل ان یعف علی فضل صوم عرفة اذ یكون الغنیلۃ فیہ جزئۃ فلا یتانی فضیلۃ صوم غیر ذلک الشہر علی صیامہ ۳

۴۔ باب ماجاء فی الحث علی صوم عاشوراء (ج ۱ ص ۱۱۲۳) ۱۲ م

۵۔ جیسا کہ حضرت عائشہؓ کی روایت سے پتہ چلتا ہے۔ قالت: ما رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی شہر اکثر صیاماً منہ فی شعبان کان یصومہ الا قلیلاً بل کان یصومہ کلہ۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۲۲) باب ماجاء فی دعال

شعبان بر رمضان۔۔۔ قریب قریب اسی مفہوم کی روایت حضرت ام سلمہؓ کی ہے لکھا مرتب ۱۲ مرتب

۶۔ دیکھئے شرح صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۵) باب صیام النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی غیر رمضان و (ص ۳۶۸)

باب فضل صوم المحرم ۱۳ مرتب

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصوم من غرة كل شهر ثلاثة أيام
وقلتما كانت يوم الجمعة۔ یہ حدیث اس مسئلہ میں حنفیہ کی دلیل ہے کہ جمعہ کے دن کا
روزہ بلا کراہت جائز ہے اگرچہ اس سے پہلے یا بعد کوئی روزہ نہ رکھا جائے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جمعہ کا تنہا روزہ رکھنا مکروہ ہے تاوقتیکہ اس سے پہلے
یا بعد کوئی روزہ نہ رکھا جائے۔ ان کی دلیل اگلے باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے

لہ دردی ذلک عن ابن عباس ومحمد بن المنكدر وهو قول مالك وأبي حنيفة ومحمد بن الحسن، وقال مالك: لم
أسمع أحدا من أهل العلم والفقه ممن يقتدى به ينهى عن صيام يوم الجمعة، قال: وصيامه حسن، كذا في العمدة
للعينی (ج ۱۱ ص ۱۰۳) باب صوم يوم الجمعة فإذا أصبح صائما يوم الجمعة فعليه أن يفطر ۱۲ مرتب
۱۳ اس مسئلہ میں علامہ عینیؒ نے فقہاء کے پانچ اقوال نقل کئے ہیں،

○ ایک مطلقاً کراہت کا۔ یہ ابراہیم شافعیؒ، شعبیؒ، زہریؒ اور مجاہدؒ کا قول ہے اور حضرت علیؓ سے
بھی مروی ہے نیز ابو عمرؒ نے امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے (لیکن "المغنی"
ج ۳ ص ۱۶۵، فصل: ويكفر أفراد يوم الجمعة بالصوم۔ میں امام احمدؒ کا مسلک اثرمؒ کی روایت کے
مطابق وہی نقل کیا گیا ہے جو متن میں مذکور ہے)

○ دوسرا قول مطلقاً اباحت کا ہے یعنی جواز بغیر کراہت، اس قول کی تفصیل پچھلے حاشیہ میں گندہ کی ہے۔
○ تیسرا قول یہ ہے کہ صرف افراد صوم کی صورت میں کراہت ہے فان صام يوماً قبله أو بعده لم يكره،
حضرت ابو ہریرہؓ، محمد بن سیرینؒ، طاووسؒ، امام ابو یوسفؒ اور مالکیہ میں سے ابن عربیؒ نیز امام شافعیؒ کا
بھی یہی مسلک ہے۔ البتہ مزنیؒ نے امام شافعیؒ کا ایک قول امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق جواز کا بھی
نقل کیا ہے۔

○ چوتھا قول یہ ہے کہ احادیث میں جو صوم جمعہ کی نہیں وارد ہوئی ہے اس کا مقصد یہ ہے کہ جمعہ کے
دن کو دن کے کچھ حصے نام نہ کیا جائے لہذا اگر اس لمحہ سے پہلے (ہفتہ سے جمعہ تک) یا جمعہ کے بعد (جمعہ سے جمعہ تک) کسی بھی
دن روزہ رکھ لیا تو اس مانعت سے خارج ہو گیا۔ قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں "وقد يرزق ما قاله قوله في الحديث
الحديث الآخر لا تختص يوم الجمعة بصيام من بين الأيام ولا ليلة صيام من بين الليالي۔ لیکن علامہ عینیؒ اس سے

” قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : لَا يَصُومُ أَحَدٌ كَيَوْمِ الْجُمُعَةِ إِلَّا أَنْ يَصُومَ قَبْلَهُ أَوْ يَصُومَ بَعْدَهُ “

اس کے جواب میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ حکم ابتداء پر اسلام کا ہے، اس وقت خطرہ یہ تھا کہ جمعہ کے دن کو کہیں اسی طرح عبادت کے لئے مخصوص نہ کر لیا جائے جس طرح یہود نے ہفتہ میں صرف یوم السبت کو عبادت کے لئے مخصوص کر لیا تھا اور باقی ایام میں چھٹی کر لی تھی۔ لیکن بعد میں جب اسلامی عقائد و احکام راسخ ہو گئے تو یہ حکم ختم کر دیا گیا، اور جمعہ کے دن بھی روزے رکھنے کی اجازت دیدی گئی، بالکل اسی طرح جس طرح شروع میں یوم السبت کا روزہ رکھنے سے تاکید کے ساتھ منع کیا گیا تھا کما فی روایۃ الباب الآتی۔ واللہ اعلم

حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں ” و ہذا ضعیف جدًا “

○ پانچواں قول ابن حزم کا ہے ” أنه یحرم صوم یوم الجمعة إلا لمن صام یومًا قبلہ أو یومًا بعده أو وافق ما رواه بآن کان یصوم یومًا ویفطر یومًا فوافق یوم الجمعة صیامہ “ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰۳)

ص ۱۰۵) باب صوم یوم الجمعة ۳ مرتب عا ناہ اللہ

۳ باب ما جاز فی کراہیۃ صوم یوم الجمعة وحدہ ۱۲ م

حاشیہ صفحہ ۵۸۴

۱۔ جیسا کہ حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث باب میں ” قلما کان (النبی صلی اللہ علیہ وسلم) یفطر یوم الجمعة “ سے پتہ چلتا ہے ۱۲ م

۲۔ یعنی ”باب ما جاز فی صوم یوم السبت“۔ روایت اس طرح ہے ” لا تصوموا یوم السبت إلا فیما انقض علیکم الايام (چھلکا) عنہ أو عود شجرة فلیمضه “ یہ ممانعت بھی کفار کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے تھی، جب احکام اسلام راسخ ہو گئے اور عقائد میں پختگی پیدا ہو گئی تو یہ ممانعت و کراہت باقی نہ رہی۔ چنانچہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یوم السبت میں بکثرت روزہ رکھنا ثابت ہے، چنانچہ صحیح ابن خزیمہ میں حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے ” أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اکثر ما کان یصوم من الايام یوم السبت ویوم الأحد، کان یقول : انہما یوما عید للمشرکین وأنا أری ان اُخالفہم۔ (قال المنذری) رواہ ابن خزیمہ فی صحیحہ وغیرہ۔ الترغیب والترہیب (ج ۲)

ص ۱۲۸ و ۱۲۹) الترغیب فی صوم الاربعاء والخمیس والجمعة والسبت والأحد (رقم ۱۵۱)

پھر صوم یوم السبت کی ممانعت کا مطلب امام ترمذیؒ نے یہ بیان کیا ہے (باقی حاشیہ بر صفحہ ۵۸۴)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ يَوْمِ الْاِثْنَيْنِ وَالْخَمِيسِ

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : تعرض الأعمال يوم الاثنين والخميس فأحب أن يعرض علي وأنا صائم . پیر اور جمعرات میں خصوصیت سے روزہ رکھنے کی حکمت تو خود حدیث میں مذکور ہے کہ ان دونوں دنوں میں بندوں کے اعمال باری تعالیٰ کی بارگاہ میں پیش کئے جاتے ہیں ، پھر پیر کی تو خاص طور سے اس لئے بھی اہمیت ہے کہ اسی دن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت باسعادت ہوئی ، اسی دن آپ کی بعثت ہوئی ، اسی دن آپ ہجرت کر کے قبا پر پہنچے ۔ ان خصوصیات کی بنا پر پیر کے دن کو دوسرے ایام پر ایک درجہ فضیلت حاصل ہو جاتی ہے ، خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جب پیر کے روز کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے ارشاد فرمایا ” فیہ ولدت وفيہ أنزل علی “۔

رفع اعمال متعلق احادیث | واضح ہے کہ رفع اعمال کے بارے میں مختلف احادیث مروی ہیں ، بعض میں مروی ہے کہ رات

کے اعمال دن سے پہلے اور دن کے اعمال رات سے پہلے باری تعالیٰ کی بارگاہ میں پیش کئے جاتے ہیں ۔ بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ پیر اور جمعرات کے دن پیش کئے جاتے ہیں کما فی روایۃ الباب

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ” ومعنی الکراہیۃ فی ہذا أن یختار الرجل یوم السبت بصیام لأن الیہود یعظمون یوم السبت “ اس معنی کے اعتبار سے یہ کراہیت بظاہر اب بھی باقی ہے ۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ۵۸۴

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۲۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۳) ۱۳ م

۳۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۸) باب استحب صیام ثلاثۃ ایام من کل شہر الخ ۱۴ م

۴۔ کما فی روایۃ ابی موسیٰ (الاشعری) ” یرفع إلیہ عمل اللیل قبل عمل النہار وعمل النہار قبل عمل اللیل

صحیح مسلم (ج ۱ ص ۹۹) کتاب الایمان ، باب معنی قول اللہ عز وجل ” وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ” الخ ۱۵ م

سنن ابن ماجہ (ص ۱۸) باب فیما انکرت الجہمیۃ ۱۲ مرتب

بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ اعمال کی پیشی شعبان میں ہوتی ہے۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں ممکن ہے کہ روایات میں یہ اختلاف انواع اعمال کے اختلاف کی بنا پر ہو یعنی ایک قسم کے اعمال کسی ایک خاص وقت میں پیش کئے جاتے ہوں اور دوسری قسم کے اعمال کسی دوسرے وقت میں۔

اور بعض حضرات نے یہ فرق کیا ہے کہ کسی وقت اجمالی طور پر اعمال پیش کئے جاتے ہیں، اور کسی وقت تفصیلی طور پر، روایات کا اختلاف اس کی بنا پر ہے۔

اور بعض نے کہا کہ بعض ایام میں اعمال اٹھائے جاتے ہیں اور دوسرے بعض ایام میں باری تعالیٰ کی بارگاہ میں پیش کئے جاتے ہیں، اختلاف روایات اسی پر محمول ہے۔ واللہ اعلم

(از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ الْأَرْبَعَاءِ وَالْخَمِيسِ

قال : سألت أبا عبد الله النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن صیام الدھر فقال : إن لأهلك عليك حقاً ثم قال : صم رمضان والذي يليه وكل أربعاء وخميس ، فإذا أنت قد صمت الدھر رأيت نورا .

پچھلے باب کی روایات سے پیر اور جمعرات کے روزوں کا استحباب معلوم ہو رہا تھا، اور حدیثِ باب سے بدھ کے روزہ کی بھی فضیلت ثابت ہو رہی ہے۔

کسی خاص دن کے روزے کے مستحب ہونے کے بارے میں آسان سی اصولی بات یہ ہے کہ ہر وہ روزہ جس کے بارے میں کوئی حدیث مروی ہو اور اس میں تشبیہ بالکفار بھی نہ ہو مستحب ہے۔

۱۔ کما فی روایۃ اسامۃ بن زید قال : قلت یا رسول اللہ ! لم اذک تعوم شہراً من الشہور ما تصوم من شعبان قال : ذلک شہر یغفل الناس عنه من رجب ورمضان وهو شہر ترفع فیہ الأعمال إلی رب العالمین الخ۔ سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۲۲) صوم النبی صلی اللہ علیہ وسلم بآبی ہوا می ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۵ و ۱۰۶) ۱۲ م

۳۔ شرح باب از مرتب ۲

۴۔ کما فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۶) ۱۲ م

حدیث باب میں ”والذی یلیہ“ سے مراد عید کے بعد کے چھ روزے ہیں اور ”صمت الدھر“ کا مطلب یہ ہے کہ رمضان کے روزے تو ”مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَلِهَا“ کے قاعدے سے دس مہینوں کے روزوں کے برابر ہیں اور عید کے بعد کے چھ روزے اس قاعدے سے دو ماہ کے روزوں کے برابر ہیں اس طرح سال مکمل ہو جاتا ہے، جو شخص اس مذکورہ عمل پر مواظبت کرتا رہے وہ شریعت کی نگاہ میں صائم الدھر ہے۔

واضح رہے کہ مذکورہ حساب سے صیام الدھر کی تفصیلت بدھ و جمعرات کے روزوں کے بغیر حاصل ہو جاتی ہے اس کے باوجود ان ایام کا بڑھانا اور مجموعہ پر صیام دھر کا حکم لگانا شاید اس اعتبار سے ہو کہ روزوں کی ادائیگی اور ان کے حقوق میں جو کچھ کمی ہو گئی ہو اس زیادتی سے اس کی تلافی ہو جائے ورنہ اصل کے اعتبار سے صوم دھر کی تفصیلت کا حاصل کرنا ان دو روزوں پر موقوف نہیں، چنانچہ ترمذی ہی کی ایک دوسری مرفوع روایت میں اس زیادتی کا کوئی ذکر نہیں بلکہ اصل حکم کا لحاظ کیا گیا ہے، چنانچہ ارشاد ہے ”من صام رمضان ثم أتبعه بست من شوال فذلك صیام الدھر“ نیز ایک روایت میں ارشاد ہے ”من صام من کل شہر ثلاثة أيام فذلك صیام الدھر“ اس روایت میں بھی اصل ہی کو ذکر کیا گیا ہے کہ ہر ماہ میں تین روزے رکھنا

۱۔ جس کا قرینہ یہ ہے کہ حدیث باب میں صیام رمضان، ”والذی یلیہ“ اور بدھ و جمعرات کے روزوں کو ”صیام دھر“ قرار دیا گیا ہے اور ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۲) ہی میں باب ماجاء فی صیام ستہ ایام من شوال کے تحت حضرت ابو ایوبؓ کی مرفوع روایت مروی ہے جس میں صیام رمضان اور شوال کے چھ روزوں کو ”صیام دھر“ قرار دیا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث باب میں ”والذی یلیہ“ سے بھی شش عید کے روزے مراد ہیں ۱۲ مرتب

۲۔ سورۃ انعام آیت ۱۶۱ پ - ۱۲ م

۳۔ یہ توجیہ حضرت ابو ذرؓ کی روایت سے ماخوذ ہے ”قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صام ثلاثہ ایام من الشہر فقد صام الدھر کلہ، ثم قال: صدق اللہ فی کتابہ“ ”مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَلِهَا“ سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۲۴) صوم ثلاثہ ایام من الشہر نیز دیکھیے سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۵) باب ماجاء فی صوم ثلاثہ من کل شہر ۱۳ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۱۲۳) باب ماجاء فی صیام ستہ ایام من شوال ۱۲ م

۵۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۵) باب ماجاء فی صوم ثلاثہ من کل شہر ۱۳ م

صوم دہر کے مساوی ہے اسی اعتبار سے کہ ہر تین روزے مہینے کے برابر ہیں۔ جب کوئی مہینہ تین روزوں سے خالی نہ ہوگا تو صیام الدہر کی فضیلت حاصل ہو جائے گی۔ واللہ اعلم
(از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الصَّوْمِ يَوْمَ عَرَفَةَ

اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: صِيَامُ يَوْمِ عَرَفَةَ إِنْ أُحْتِسِبَ عَلَى اللَّهِ أَنْ يَكْفِرَ السَّنَةَ الَّتِي بَعْدَهُ، وَالسَّنَةَ الَّتِي قَبْلَهُ؛ حَدِيثُ بَابٍ مِنْ صَوْمِ يَوْمِ عَرَفَةَ كِي فَضِيلَتِهِ أَوْرَاسُ كَا اسْتِحْبَابِ مَعْلُومٍ هُوَ تَابِ، چنانچہ یہ روزہ ہمارے نزدیک بھی مندرجہ البتہ حجاج کے حق میں عرفا میں صوم یوم عرفہ مکروہ ہے، وجہ یہ ہے کہ روزہ رکھنے سے ضعف ہو جائے گا اور اس مبارک موقعہ پر زیادتی دعا کا جو مقصود ہے وہ مقصود حاصل نہ ہو سکے گا نیز آفتاب غروب ہوتے ہی مزدلفہ چل دینا مشکل ہو جائے گا، یہی وجہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس دن عرفات میں انظار فرمایا، چنانچہ اگلے باب میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: "اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفْطَرَ بَعْرَةَ وَارْسَلَتْ إِلَيْهِ أُمُّ الْفَضْلِ بِلْبَنٍ فَشَرِبَ" نیز اگلے باب ہی میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں: "حَجَّجْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ يَصُمْهُ — يَعْنِي يَوْمَ عَرَفَةَ — وَمَعَ أَبِي بَكْرٍ فَلَمْ يَصُمْهُ وَمَعَ عُمَرَ فَلَمْ يَصُمْهُ وَمَعَ عُمَرَ فَلَمْ يَصُمْهُ"۔

البتہ جس حاجی کو اپنے بارے میں یقین ہو کہ روزہ رکھنے سے وقوف عرفات اور دعائیں

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۲۔ باب ماجاء فی کراہیۃ صوم عرۃ بعرفۃ ۱۱م

۳۔ بلکہ ایک روایت میں تو عرفات میں عرفہ کے دن روزہ کی ممانعت مذکور ہے، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: "رَوَى ابُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ وَصَحَّاحُ ابْنِ خَرِزْمَةَ وَالْحَاكِمُ مِنْ طَرِيقِ عِكْرَمَةَ أَنَّ ابَا هُرَيْرَةَ حَدَّثَهُمْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ صَوْمِ يَوْمِ عَرَفَةَ بَعْرَةَ، وَأَخَذَ بظَاهِرِهِ بَعْضُ السَّلَفِ، فَجَاءَ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ: يَجِبُ فَطْرُ يَوْمِ عَرَفَةَ لِلْحَاجِّ — فَتَحَ الْبَارِي (ج ۳ ص ۲۰۷) بَابُ صَوْمِ يَوْمِ عَرَفَةَ ۱۲م رَتَب

وغیرہ مانگنے اور غروب شمس کے بعد فوراً مزدلفہ روانگی میں کوئی خلل نہ ہوگا اس کے لئے یہ کراہت نہیں بلکہ روزہ کا استحباب اس کے حق میں بھی ہوگا۔ واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَدِيثِ عَلَى صَوْمِ يَوْمِ عَاشُورَاءَ

عاشورار عشر سے ماخوذ ہے اور فاعولاء بالمد کے وزن پر ہے اور ناشرہ کے معنی میں ہے اس کا موصوف محذوف ہے یعنی "الليلة العاشوراء" اور اس سے مراد محرم کی دسویں تاریخ ہے۔

بعض حضرات نے نو تاریخ کو عاشورار قرار دیا ہے، انہیں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے مخالط لگا جو اگلے سے پیوستہ باب میں حکم بن اعرجؓ سے مروی ہے "قال: انتهيت إلى ابن عباسؓ وهو متوشد رداء في زمن م فقلت: أخبرني عن يوم عاشوراء

لہ کما فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۸ و ۱۰۹)۔ اور خود حضرت ابن عمرؓ حدیث باب کے آخر میں فرماتے ہیں "وَأَنَا لَا أَصُومُهُ وَلَا آمُرُ بِهِ وَلَا أَنْهِي عَنْهُ" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حضرت ابن عمرؓ صوم یوم عرفة بوقت کو ممنوع یا مکروہ قرار نہیں دیتے۔ نیز حافظؒ فرماتے ہیں "عن ابن الزبير واسامة بن زيد وعائشة انهم كانوا يصومونه وكان ذلك يعجب الحسن ويحكيه عن عثمان"۔ کذا فی "الفتح" (ج ۴ ص ۲۰۷) باب صوم یوم عرفة ۱۲ مرتب

لہ قال القرطبي: عاشورار معدول عن عاشرة للمبالغة والتعظيم وهو في الأصل صفة لليلة العاشرة لأنه مأخوذ من العشر الذي هو اسم العقد واليوم مضاف اليها فاذا قيل: يوم عاشورار فكأنه قيل يوم الليلة العاشرة إلا أنهم لما عدلوا به عن الصفة غلبت عليه الاسم فاستغنوا عن الموصوف فحذفوا الليلة فصار هذا اللفظ علماً على اليوم العاشر (وهذا هو مقتضى الاشتقاق والتسمية)۔ وقيل: هو اليوم التاسع فعلى الاول فاليوم مضاف لليلة الماضية وعلى الثاني هو مضاف لليلة الآتية، وقيل: إنها هي يوم التاسع عاشورار أخذ من اوراد الابل كانوا اذا رعدوا الابل ثمانية ايام ثم اوردوها في التاسع قالوا: وردنا عشر اكبر العين وكذلك إلى الثلاثة كذا في فتح الباري ۳ وحكى فيه القصر (أي العاشوراء)۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۹ و ۱۱۰) ۱۲

لہ کما نقل الترمذی فی باب ما جاء فی عاشورار آی یوم ہو ۴۔ وانظر معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۰ و ۱۱۱) ۱۲ ۵ ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۴) باب ما جاء فی عاشورار آی یوم ہو ۴ ۱۲

اُی یومِ اُصومہ ؟ فقال : اِذَا رَأَيْتَ هِلَالَ الْمَحْرَمِ فَاعِدِ رَتْمًا صَبَحَ
 مِنْ يَوْمِ الْتَاسِعِ صَائِمًا ، قَالَ : قُلْتُ : أَهَكَذَا كَانَ يَصُومُهُ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ
 عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ؟ قَالَ : نَعَمْ ، یہ حضرات اس روایت کا مطلب نہیں سمجھے اور حضرت
 ابن عباسؓ کی طرف بھی یہ منسوب کر دیا کہ وہ نو محرم کو عاشوراء قرار دیتے تھے اور اسی دن روزہ
 رکھنے کے قائل تھے حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا مقصد یہ تھا کہ نویں اور دسویں
 دونوں تاریخوں میں روزہ رکھا جائے۔

پھر جہاں تک ” اُھکذا کان یصومہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ؟ “
 کے جواب میں حضرت ابن عباسؓ کے ” نَعَمْ “ کہنے کا تعلق ہے سو اس کا مطلب یہ نہیں کہ
 نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی حیات میں عملاً ایسا کیا بلکہ مطلب یہ ہے کہ آپ نے یہ عزم ظاہر
 کیا کہ آخر میں صرف عاشوراء کا روزہ نہ رکھیں گا بلکہ اس کے ساتھ ایک روزہ اور ملاؤں گا
 تاکہ یہودیوں کے ساتھ مشابہت ختم ہو جائے اس لئے کہ یہود بھی اس دن کی تعظیم کیا کرتے
 تھے اور روزہ رکھا کرتے تھے (کما فی روایۃ ابن عباس عند البیہاقی۔ ج ۱ ص ۲۶۸)
 باب صیام یوم عاشوراء۔ نیز کفار مکہ بھی زمانہ جاہلیت میں اس دن روزہ رکھتے تھے کما
 فی روایۃ عائشۃ عند مسلم۔ ج ۱ ص ۳۵۷ ، باب صوم یوم عاشوراء۔ مرتب
 لیکن آپ کی وفات ہو گئی اور آپ اپنے اس ارادہ پر عمل نہ فرما سکے لیکن چونکہ آپ نے عزم کر لیا

لہ معارف السنن (ج ۱ ص ۱۱۰ و ۱۱۱) ۱۲ م

تہ جیسا کہ ” اُصبح من یوم التاسع صائمًا “ کے جملہ میں کلمہ ” من “ اس کا قرینہ ہے جو ابتداء کے لئے آتا ہے ،
 (گویا کہا جا رہا ہے کہ نویں تاریخ سے روزہ رکھنا شروع کر دو اور پھر دسویں تاریخ کو بھی رکھو) ورنہ یوں بھی کہا
 جاسکتا تھا ” اُصبح یوم التاسع صائمًا “ واللہ اعلم ۳ مرتب

۳۔ چنانچہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۹) باب صوم عاشوراء میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں
 تحین صام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم عاشوراء وأمر یعیامہ قالوا : یا رسول اللہ ! إنہ یوم یعظمہ
 الیہود والنصارى فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فإذا کان العام المقبل إن شاء اللہ صمنا الیوم التاسع
 قال : فلم یأت العام المقبل حتی توفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اس روایت سے یوم التاسع کے
 یوم عاشوراء نہ ہونے کا بھی پتہ چل رہا ہے ، اس لئے کہ ایک طرف حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں

تھا اس لئے آپ کا یہ عزم عمل کے درجہ میں ہے چنانچہ مسنون بھی ہے کہ عاشورار کے ساتھ پہلے یا بعد ایک روزہ ملا کر یہود وغیرہ کے ساتھ مشابہت کو ختم کر دیا جائے۔

بہر حال "أهكذا كان يصومه محمد صلى الله عليه وسلم" کے جواب میں حضرت ابن عباسؓ کے "نعم" کہنے کا مطلب یہی ہے کہ آپ نے عاشورار کے ساتھ روزہ ملانے کا ارادہ فرمایا تھا نہ یہ کہ واقعہ روزے ملانے سے۔

ان النبي صلى الله عليه وسلم قال : صيام يوم عاشوراء إني أحتسب على الله أن يكفر السنة التي قبله :

اس پر اتفاق ہے کہ صوم یوم عاشورار مستحب ہے پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ صیام رمضان کی فرضیت سے پہلے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ عاشورار کا روزہ رکھا کرتے تھے۔

پھر امام ابوحنیفہؒ کا کہنا یہ ہے کہ اس وقت یہ روزہ فرض تھا بعد میں اس کی فرضیت منسوخ ہو گئی اور صرف استحباب باقی رہ گیا۔

"حين صام رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم عاشوراء" اور دوسری طرف خود آپ کا ارشاد ہے "فأذا كان في العام المقبل إن شاء الله صمنا اليوم التاسع" اس تعاقب سے واضح طور پر پتہ چل گیا کہ یوم التاسع نہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک یوم عاشورار تھا نہ حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک۔ واللہ اعلم بالصواب۔

حاشیہ مفہم هذا

۱۔ چنانچہ طحاوی (ج ۱ ص ۲۸۶، باب صوم یوم عاشورار) میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "عن النبي صلى الله عليه وسلم في صوم يوم عاشورار صومه وصومه واقبله يوماً أو بعده يوماً ولا تشبهوا باليهود" ۱۲ مرتب
۲۔ کافی روایت عائشہؓ عند البخاری (ج ۱ ص ۲۶۸) باب صیام یوم عاشورار ۱۳ م
۳۔ وقال عياض : كان بعض السلف يقول : كان فرماد هو باق على فرضيته - كذا في "العمدة" (ج ۸ ص ۱۸۸)

باب صیام یوم عاشورار ۱۲ مرتب

۴۔ امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی تائید درج ذیل روایات سے ہوتی ہے :-

(۱) حضرت عائشہؓ سے مروی ہے :-

① حضرت عائشہؓ سے مروی ہے :- قالت : كان يوم عاشورار تصومه قريش في الجاهلية وكان

رسول الله صلى الله عليه وسلم يصومه في الجاهلية ، فلما قدم المدينة صامه وأم ربيعة ، فلم يفرضه هناك تركه .

لیکن شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ پہلے سنت تھا اور صوم رمضان کی فرضیت

یوم عاشوراء من شام صامہ ومن شام ترکہ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸) باب صیام یوم عاشوراء (واللفظ) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۷ و ۳۵۸) باب صوم یوم عاشوراء۔

موطا امام مالک (ج ۱ ص ۲۴۰) صیام یوم عاشوراء اور سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۳۱) باب فی صوم یوم عاشوراء میں حضرت عائشہؓ کی مذکورہ بالا روایت میں ”فلما فرض رمضان کان ہوا لفریضۃ“ کے الفاظ بھی مروی ہیں۔ نیز سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۴) باب ماجاء فی الرخصة فی ترک صوم یوم عاشوراء میں اسی روایت کے یہ الفاظ ہیں ”فلما فرض رمضان کان ہوا لفریضۃ“

(۲) حضرت سلمہ بن الأكوعؓ سے مروی ہے ”قال: أمر النبي صلى الله عليه وسلم رجلاً من أسلم أن أذن في أن من كان أكل فليصم بقية يومه ومن لم يكن أكل فليصم، فإن اليوم يوم عاشوراء“ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸ و ۲۶۹) باب صیام یوم عاشوراء۔

(۳) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے ”قال: قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة فرأى اليهود تعوم يوم عاشوراء فقال: ما هذا؟ قالوا: هذا يوم صام، هذا يوم نحي الله نبي إسرائيل من عدوهم، فصامه موسى، قال: فإنا أتق بموتى منكم، فصامه وأمر بصيامه“ بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸)۔

(۴) عن ابی موسیٰ قال: کان یوم عاشوراء تعدّه اليهود عیداً، قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: فصوموه انتم، قالوا: لا

(۵) عن عبد الرحمن بن مسعود عن عمة أن أسلم أتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: صتم یومکم ہذا؟ قالوا: لا، قال: فأتوا بقیۃ یومکم واقصوه، قال ابو داؤد: یعنی یوم عاشوراء۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۳۲) باب فی صیام

(۶) حضرت اسماء بن حارثہؓ سے مروی ہے ”قال: بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم عاشوراء فقال: أنت قومك فمرهم أن يصوموا هذا اليوم، قال: يا رسول الله! ما أراهم حتى يطعموا؟ قال: من طعم منهم فليصم بقية يومه“ (قال الهيثمي: رواه الطبراني في الكبير واللاوسط، ورجالہ رجال الصصح۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۸۵) باب فی صیام عاشوراء۔

مزید احادیث کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۱۹ و ۱۲۰) باب صیام یوم عاشوراء۔ اور مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۸۴ تا ۱۸۸) باب فی صیام عاشوراء۔

بہر حال احادیث کی ایک کثیر تعداد اس پر دال ہے کہ صوم عاشوراء صوم رمضان کی مشروعیت سے پہلے فرض تھا، خود حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

کے بعد صرف مستحب رہ گیا۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي عَاشُورَاءِ أَيُّ لَيْوَمٍ هُوَ؟

مسئلہ الباب سے متعلق تفصیل پچھلے باب میں گزر چکی ہے۔

عن ابن عباسؓ أنه قال: صوموا التاسع والعاشر وخالفوا اليهود:

یہاں ایک مشہور سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ عاشوراء
ایک اشکال اور اس کا جواب ہے | کے دن یہودیوں کے روزہ رکھنے کی وجہ یہ بیان

”وَيُؤْخَذُ مِنْ مَجْمُوعِ الْأَحَادِيثِ أَنَّهُ كَانَ وَاجِبًا لِّلثُبُوتِ الْأَمْرِ بِصَوْمِهِ ثُمَّ تَأْكُذُ الْأُمَرَاءُ لِكَثْرَةِ زِيَادَةِ التَّكْيِيدِ بِالْمُنَادِ
الْعَامِ ثُمَّ زِيَادَةِ بَأْمَرٍ مِنْ أَكْلِ بِالْمَسَاكِ ثُمَّ زِيَادَةِ بَأْمَرِ الْأَمْهَاتِ أَنْ لَا يَضَعْنَ فِيهِ الْأَطْفَالَ وَلِقَوْلِ ابْنِ مَسْعُودٍ
الْمُتْرُوكِ وَجُوبِهِ، وَأَمَّا قَوْلُ بَعْضِهِمُ الْمَتْرُوكِ تَأْكُذُ اسْتِجَابَهُ وَالْبَاقِي مَطْلُوقِ اسْتِجَابَهُ فَلَا يَخْفَى ضَعْفُهُ بَلْ تَأْكُذُ اسْتِجَابَهُ بَاقٍ
لَا يَسَامِعُ اسْتِمْرَارَ الْإِهْتِمَامِ بِهِ حَتَّى فِي عَامِ وَفَاتِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَيْثُ يَقُولُ: لَنْتَنَ عَشْتِ لَأَصُومَنَّ التَّاسِعَ وَالْعَاشِرَ
لِتَرْغِيْبِهِ فِي صَوْمِهِ وَأَنَّهُ يَكْفِرُ سَنَةً وَأَيُّ تَأْكُذُ بَلِّغْ مِنْ هَذَا“ فتح الباری (ج ۴ ص ۲۱۴) باب صیام یوم عاشوراء ۱۲ شیعہ شریفی
حاشیہ صفحہ ۵۸۴

۱۔ یہ شوافع کا مشہور قول ہے، ان کا دوسرا قول حنفیہ کے مطابق ہے، ان کا استدلال حضرت معاویہؓ
کی روایت سے ہے۔ وہ فرماتے ہیں ”سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: ہذا یوم عاشوراء ولم یتب اللہ
علیکم صیامہ وأنا صائم، فمن شار فلیصم ومن شار فلیفطر“ بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸) باب صیام یوم عاشوراء۔
لیکن حنفیہ کے نزدیک یہ روایت صوم رمضان کی فرضیت کے بعد پر محمول ہو سکتی ہے۔

اس مسئلہ میں مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۷ و ۳۵۸) باب صوم

یوم عاشوراء۔ اور عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۱۸) باب صیام یوم عاشوراء ۱۲ مرتب عنی عنہ

۲۔ نیز دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۱۷) باب صیام یوم عاشوراء ۱۲ م

۳۔ اشکال و جواب کی تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۲۱۴ و ۲۱۵)، عمدة القاری (ج ۱ ص

۱۱۲۲) باب صیام یوم عاشوراء اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۵ تا ۱۱۸) ۱۲ مرتب

کی جاتی ہے کہ وہ اس دن غرقِ فرعون کی یاد مناتے تھے اور وہ عام طور سے اپنی تاریخوں کا حساب شمسی مہینوں سے کیا کرتے تھے لہذا قیاس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے غرقِ فرعون کی تاریخ بھی شمسی حساب سے یاد رکھی ہوگی، پھر دس محرم کو ان کے روزہ رکھنے اور یاد منانے کا کیا مطلب ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہودیوں کے ہاں اصل میں شمسی تقویم رائج تھی لیکن جب یہود عرب میں آباد ہوئے تو ان کے دو فرقے ہو گئے، ایک فرقہ بدستور شمسی تقویم پر عمل کرتا رہا، اور دوسرے فرقہ نے اہل عرب کی متابعت میں قمری تقویم اختیار کر لی، اس دوسرے فرقہ نے غالباً حساب لگا کر یہ معلوم کر لیا ہوگا کہ جس روز غرقِ فرعون کا واقعہ پیش آیا وہ قمری اعتبار سے کونسی تاریخ تھی۔ ممکن ہے کہ اس حساب سے اس جماعت کو پتہ چلا ہو کہ وہ عاشوراء کا دن تھا، چنانچہ اس نے عاشوراء کا روزہ رکھنا شروع کر دیا۔

یہیں سے ایک اور اہم تاریخی سوال بھی حل ہو جاتا ہے وہ یہ کہ سیرت کی روایات میں یہ مذکور ہے کہ جس دن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت کر کے مدینہ طیبہ میں داخل ہوئے اس دن یہودیوں نے عاشوراء کا روزہ رکھا ہوا تھا حالانکہ روایات اس پر بھی متفق ہیں کہ آپ ربیع الاول کے مہینہ

۱۰ کمافی روایت ابن عباس رضی اللہ عنہما (ج ۱ ص ۳۵۹، باب صوم یوم عاشوراء) "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدِمَ الْمَدِينَةَ فَوَجَدَ الْيَهُودَ صِيَامًا يَوْمَ عَاشُورَاءَ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا هَذَا الْيَوْمَ الَّذِي تَصُومُونَهُ؟ قَالُوا: هَذَا يَوْمٌ عَظِيمٌ أَنْجَى اللَّهُ فِيهِ مُوسَى وَقَوْمَهُ وَغَرَّقَ فِيهِ فِرْعَوْنَ وَقَوْمَهُ، فَصَامَ مُوسَى شُكْرًا فَتَحَنَّنَ نَصُومُهُ الْهَ ۱۲ مَرَّتَبَ ۱۰ کمافی المعارف (ج ۶ ص ۱۱۵) ۱۲ م

۱۱ حافظ ابن حجرؒ ابوریحان بیرونی کی "کتاب الآثار القدیمہ" کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں "أَنَّ جَهْلَةَ الْيَهُودِ يَعْتَمِدُونَ فِي صِيَامِهِمْ وَأَعْيَادِهِمْ حِسَابَ النُّجُومِ فَالْسَّنَةُ عِنْدَهُمْ شَمْسِيَّةٌ لَا هِلَالِيَّةٌ" فتح الباری (ج ۴ ص ۲۱۵) باب صلیم ۱۱ اس عبارت میں "جہلۃ الیہود" کے الفاظ سے یہود کی ایک ایسی جماعت کا بھی پتہ چلتا ہے جو شمسی تقویم پر عمل نہ کر رہی ہو، یہی وہ جماعت ہوگی جس نے قمری تقویم اختیار کر لی ہوگی اور دس محرم کو روزہ رکھتی ہوگی چنانچہ روایات میں عاشوراء کے دن یہودیوں کے روزہ رکھنے کا ذکر مصرح ہو ایسی روایات پچھلے حواشی میں گزر چکی ہیں ۱۲ مرتب

۱۲ چنانچہ مسلم کے حوالہ سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت پیچھے حاشیہ میں گزر چکی ہے جس کے یہ الفاظ ہیں "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدِمَ الْمَدِينَةَ فَوَجَدَ الْيَهُودَ صِيَامًا يَوْمَ عَاشُورَاءَ" (ج ۱ ص ۳۵۹) ۱۲

میں مدینہ طیبہ میں داخل ہوئے۔

اس مشکل کا حل یہی معلوم ہوتا ہے کہ جن یہودیوں نے اس دن روزہ رکھا ہوا تھا یہ لوگ تھے جنہوں نے شمسی تقویم کو نہیں چھوڑا تھا، یہ لوگ اس دن شمسی تقویم کے اعتبار سے غرقِ فرعون کی یاد منارہے تھے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

اور بخاری کی روایت میں یہ الفاظ ہیں ”قدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ فرأى الیہود تصوم یوم عاشوراء (ج ۱ ص ۲۶۸) باب میام یوم عاشوراء — نیز دیکھئے ”الکامل“ لابن الاثیر (ج ۲ ص ۱۱۵) ثم دخلت السنة الثانیۃ من الهجرة، ذکر سریرۃ عبداللہ بن جحش۔ اور ”تاریخ الامم والملوک“ (للطبری۔ ج ۲ ص ۱۲۹) ذکر بقیۃ ما کان فی السنة الثانیۃ من سنی الهجرة ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ۵۹۵

۱۔ تاریخ طبری (ج ۲ ص ۱۱۰) ذکر الوقت الذی عمل فیہ القاریخ — سیرت ابن ہشام (ج ۲ ص ۱۵) اور ”الروض الانف“ (ج ۲ ص ۱۱۰) ۱۲ مرتب

۲۔ استاذ محترم دام اقبالہم کی تقریر کا حاصل یہ ہے کہ یہودیوں کا جو فرقہ شمسی تقویم پر عمل کر رہا تھا ریح الاول میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ آمد کے وقت اُس نے اپنی شمسی تقویم کے اعتبار سے عاشوراء کا روزہ رکھا ہوا تھا اور فرعون سے نجات پانے کی یاد منارہا تھا۔

حافظ ابن حجر نے بھی علی سبیل الامکان قریب قریب یہی توجیہ ذکر کی ہے، لیکن اس توجیہ کو انہوں نے ترجیح نہیں دی اور کہا ہے کہ احادیث کا سیاق اس توجیہ کو رد کر رہا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں:۔

”ویمثل ان یكون اولئك الیہود كانوا یحسبون یوم عاشوراء بحساب السنین الشمسیۃ، فصادف یوم عاشوراء بحسابہم الیوم الذی قدم فیہ صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ، وهذا التاویل مما یرجع بہ أدلویۃ المسلمین وأحقیتہم بموسى علیہ الصلوۃ والسلام لا ضلالہم الیوم المذكور و ہدایۃ اللہ المسلمین لہ، ولكن سیاق الأحادیث تدفع ہذا التاویل“ فتح الباری (ج ۴ ص ۲۱۵) باب میام یوم عاشوراء ۱۱

علامہ علیؒ بھی اس توجیہ کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”وفیہ نظر لا ینفق“ — عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۱۲۲)

باب میام یوم عاشوراء۔

(عبداللہ بن جحش)

خود حافظ نے اشکال مذکور فی المتن کا جواب دیتے ہوئے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قدم المدینۃ فوجد الیہود صیاماً یوم عاشوراء، فقال ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ما هذا الیوم الذی تصومونہ؟ انہ

۱۴۹: دمسلم ج ۱ ص ۳۵۹) جیسی احادیث کے بارے میں لکھا ہے " المراد ان اول ۱۴۹: بذكر وسؤاله عنه كان بعد
 ان قدم المدينة لانه قبل ان يقدمها علم ذلك ، وغايته ان في الكلام حذف تقديره : فذم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة
 فقام الى يوم عاشوراء فوجد اليهود فيه صياماً " فتح (ج ۳ ص ۲۱۵) ۔

یعنی ان احادیث کا یہ مطلب نہیں کہ جس دن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ طیبہ تشریف آوری ہوئی اسی
 دن یہود نے عاشوراء کا روزہ رکھا ہوا تھا بلکہ مطلب یہ ہے کہ ربیع الاول میں مدینہ آنے کے بعد جب اگلے
 سال یوم عاشوراء (دس محرم) آیا اور یہود نے روزہ رکھا تو آپ کو دریافت کرنے پر علم ہوا کہ یہود بھی اس دن
 کی تعظیم کرتے ہیں ، گویا " قدم المدينة فوجد اليهود صياماً یوم عاشوراء " کا مطلب یہ ہے کہ یہ علم آپ کو مدینہ
 آنے پر ہوا ، پہلے سے یہ علم نہ تھا ۔

علامہ عینیؒ اور ملا علی قاریؒ کی بھی یہی رائے ہے ، دیکھئے عمدہ (ج ۱ ص ۱۲۲) ، باب صیام یوم عاشوراء
 اور مرقاۃ المفاتیح (ج ۴ ص ۳۰۳ ، باب صیام التطوع ، الفصل الثالث) ۔

پھر حافظ ابن حجرؒ اپنی توجیہ کی تائید میں لکھتے ہیں " ثم وجدت في المعجم الكبير للطبراني ما يؤيد احتمال المذكور
 وهو ما أخرجه عن خارجة بن زيد بن ثابت عن أبيه قال : ليس يوم عاشوراء باليوم الذي يقوله الناس ، إنما
 كان يوم تشرق فيه الكعبة وكان يدور في السنة ، وكانوا يأتون فلاناً اليهودي يعني ليحسب لهم . فلما مات أتوا
 زيد بن ثابت ، فسأله " وسنده حسن ، قال شيخنا البیہقی فی زوائد المسانید (أی مجمع الزوائد ج ۳
 ص ۱۸۷) باب صیام عاشوراء (م) " لا أدري ما معنى هذا " قلت (أی يقول المحافظ) ظفرت
 بمعناه في كتاب الآثار القديمة لأبي الريحان البيروني ، فذكر ما حاصله : ان جملة اليهود يعتمدون في صيامهم
 واخيادهم حساب النجوم فالسنة عندهم شمسية لا بلالية " قلت (أی يقول المحافظ) : فمن ثم احتجوا إلى
 من يعرف الحساب ليعتمدوا عليه في ذلك " فتح الباری (ج ۴ ص ۲۱۵) بتغير يسير ۔

حافظؒ کی اس توجیہ سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہود عاشوراء تو دس محرم ہی کو سمجھتے تھے اور اسی دن
 فرعون سے نجات کی یاد مناتے اور روزہ رکھتے تھے لیکن چونکہ وہ شمسی تقویم پر عمل کرتے تھے اور ہلالی تاریخ

سے بے خبر ہوتے تھے اس لئے ان کو عاشوراء کے بارے میں اپنے علماء وغیرہ سے دریافت کرنا پڑتا تھا کہ
 عاشوراء ان کی کس شمسی تاریخ کو آ رہا ہے جیسا کہ حضرت زید بن ثابت کی مذکور روایت معلوم ہوا ہے واللہ اعلم بالصواب

حافظؒ کی توجیہ پر یہ الجھن پھر بھی باقی رہتی ہے کہ جب یہود شمسی تقویم پر عامل تھے اور روزوں اور
 اپنی دوسری عیدوں میں بھی شمسی تاریخوں ہی کا اعتبار کرتے تھے تو عاشوراء کے سلسلہ میں کیوں ہلالی تاریخ

پر عمل پیرا تھے ؟ نیز اس توجیہ پر حضرت زید بن ثابتؓ کی مذکورہ روایت ”لیس یوم عاشوراء بالیوم الذی یقولہ الناس ، إنما کان یوم تشرقیہ الکعبۃ وکان یدور فی الستۃ الخ“ کا مطلب بھی واضح نہیں ہوتا اور مجمع الزوائد ج ۳ ص ۱۸۷ و ۱۸۸ ، باب فی صیام عاشوراء کے حاشیہ میں اس کا جو مطلب (یعنی لائنہ) اُن زید بن ثابتؓ کا یہ مذہب اِلیٰ اُن عاشوراء یوم فی الستۃ لائنہ الیوم العاشر من المحرم وکان من کان غی رآہ فی ذلک یسألون رجلاً من الیہود من عنده علم من الکتاب الاول عن ذلک الیوم بعینہ من طریق الحساب فکان یخبرہم فلما مات کان علم حساب ذلک عند زید بن ثابتؓ فکانوا یسألونہ عنہ — وہی مسألۃ غریبہ جُلّا (بیان کیا گیا ہے) جو غالباً خود حافظ ابن حجرؒ کا بیان کردہ ہے اس سے بھی تسلی نہیں ہوتی۔ اس کے علاوہ اگر کوئی صریح روایت ایسی مل جائے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ تشریف لانے کے دن صوم عاشوراء رکھنے کی صراحت مل جائے تو حافظؒ کی توجیہ کی بنیاد ہی ختم ہو جائے گی اور استاد محترم کی توجیہ ایک درجہ میں رائج ہو جائے گی لیکن اس بارے میں کوئی بالکل صریح روایت مرتب کو نہ مل سکی ، البتہ صحیح بخاری میں حضرت ابو موسیٰؓ کی روایت آئی ہے جو دوسری روایات کے مقابلہ میں نسبتاً صریح ہے وہ فرماتے ہیں ”دخل النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ واذاننا من الیہود ینظرون عاشوراء ویومونہ الخ“ (ج ۱ ص ۵۶۲ ، باب اتیان الیہود النبی صلی اللہ علیہ وسلم من قدم المدینۃ) مولانا عبدالقدوس ہاشمیؒ بھی اپنی کتاب ”تقویم تاریخی“ (قاموس تاریخی) کے مقدمہ ”داستان ماہ و سال“ میں اس پر حزم کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ تشریف آوری کے دن یہودیوں نے صوم عاشوراء رکھا ہوا تھا ، چنانچہ وہ لکھتے ہیں :

”آپ مکہ مکرمہ سے ہجرت فرما کر مدینہ منورہ کے مقام قبا پر جس دن پہنچے تھے اس دن دوشنبہ ۸ ربیع الاول ۱۲ھ بھری تھا جو موجودہ گریگوری کلینڈر کے حساب سے ۲۰ ستمبر ۶۲۲ء پڑتا ہے جو مطابق ہی یہودی پہلے ہینہ تشرین اول کی ۱۰ تاریخ ۳۸۳ھ خلیفہ کے اس دن یہود صوم کبور کا تہوار مناتے تھے اور روزہ رکھے ہوئے تھے ، اسی دن کو یہودیوں نے یوم عاشوراء قرار دے رکھا تھا ، اور ہر سال تشرین اول کی دس تاریخ کو صوم کبور رکھتے تھے ، عاشوراء کہتے تھے ، وہ بنی اسرائیل کے فرعون سے نجات پانے کی تاریخ قرار دے کر تہوار منا یا کرتے تھے اھ“

بہر حال استاد محترم دام اقبالہم کی توجیہ سے بیشتر باتیں اپنے اپنے محل پر منطبق ہو جاتی ہیں ، یعنی یہودیوں کا ایک فرقہ ہلالی اعتبار سے عاشوراء مناتا تھا اور مسلمانوں کی طرح دس محرم کو روزہ رکھتا تھا جبکہ دوسرا فرقہ شمسی تقویم پر عمل کرتا تھا اور اپنے سال کے پہلے ہینہ تشرین الاول کی دس تاریخ کو عاشوراء مناتا تھا ، شیخ

بَابُ مَا جَاءَ فِي صِيَامِ الْعَشْرِ

”عن عائشة قالت : ما رأيت النبي صلى الله عليه وسلم زام صائماً في العشر“
اس میں ”عشر“ سے مراد عشرہ ذی الحجہ ہے اور اس کے بھی ابتدائی نو دن مراد ہیں جن کو تغلیباً ”عشر“
سے تعبیر کر دیا گیا ورنہ ذی الحجہ کی دسویں تاریخ کا روزہ تو ہے ہی ناجائز۔
پھر یوم النحر (دس ذی الحجہ) کے سوا بقیہ عشرہ ذی الحجہ میں روزے رکھنا باتفاق جائز ہے بفضل مستحب ہے

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ آمد کے وقت اسی فرقہ نے اپنے حساب سے روزہ رکھا ہوا تھا اور عاشوراء منارہ تھا
لیکن اس توجیہ پر بھی یہ الجھن باقی رہ جاتی ہے کہ جو فرقہ شمسی تقویم پر عمل کرتا تھا اس کو شمسی تقویم یا درستی
ہوگی اور جو ہلالی تقویم پر عمل پیرا تھا اس کو ہلالی تاریخ یا درستی ہوگی، پھر حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت میں
”كانوا يأتون فلاناً اليهودي يعني ليحسب لهم، فلما مات أتوا زید بن ثابت فسأوه“ کا کیا مطلب ہے؟
فتدبیر۔ واللہ اعلم بالصواب ۱۲ رشید اثر تیسفی
حاشیہ صفحہ ۵۹۸

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۲۔ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۷ و ۲۶۸) باب صوم یوم النحر، و صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۰) باب
تحريم صومى العيدین ۱۳

۳۔ کما فی المعارف (ج ۶ ص ۱۱۹)۔ نیز اگلے باب (باب ما جاز فی العمل فی ایام العشر) میں حضرت ابن عباسؓ
کی مرفوع روایت ہے ”ما من ایام العمل الصالح فیهن أحب الی اللہ من ہذہ الا ایام العشر“ یہی روایت
الفاظ کے فرق کے ساتھ بخاری (ج ۱ ص ۱۳۲)، کتاب العیدین، باب فضل العمل فی ایام التشریق میں بھی
مردی ہے، اور ظاہر ہے کہ صوم بھی افضل ترین اعمال میں سے ہے لہذا ان دنوں میں تو وہ یقیناً زیادہ ہی افضل
ہوگا۔ پھر ترمذی میں اگلے باب کی دوسری روایت میں جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً مردی ہے اس بات
کو صراحتاً بیان کر دیا گیا ہے، یعنی ”ما من ایام أحب الی اللہ أن یعبده فیہا من عشر ذی الحجۃ یوم صیام
کل یوم منہا بصیام سنتہ“

اس روایت کو امام ترمذی نے اگرچہ غریب قرار دیا ہے لیکن ہماری مذکورہ روایات سے اس کی

تائید ہو جاتی ہے ۱۲ مرتب عنی عنہ

اور خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ان ایام میں روزے رکھنا ثابت ہے، لہذا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت باب میں تاویل ضروری ہے اور وہ یہ ہو سکتی ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی نوبت (باری) میں یہ عشرہ واقع نہ ہوا ہو اور اگر واقع بھی ہوا ہو تو اس دفعہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عشرہ میں روزے نہ رکھے ہوں اسی لئے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا روایت کر دیا ”ما رأيت النبي صلى الله عليه وسلم صائماً في العشر تط“ واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صِيَامِ سِتَّةِ أَيَّامٍ مِنْ شَوَّالٍ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من صام رمضان ثم أتبعه بست من شَوَّالٍ ، فذلك صيام الدهر“ اس حدیث سے استدلال کر کے امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور داؤد ظاہریؒ کہتے ہیں کہ کشتش عید کے روزے مستحب ہیں۔ اس کے برعکس امام مالکؒ ان روزوں کی کراہت کے قائل ہیں، امام ابو حنیفہؒ کی طرف بھی یہی قول منسوب ہے، نیز امام ابو یوسفؒ سے بھی ان روزوں کی کراہت منقول ہے بشرطیکہ

لہ کافی روایت ہنیدہ بن خالد عن امراءہ عن بعض أزواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم قالت : کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم تسع ذی الحجۃ“ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۳۸) باب فی صوم العشر۔ نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۲۸) کیف یوم ثلاثۃ ایام من کل شہر ۱۲ مرتب

۲ شرح باب از مرتب ۱۲

۳ حدیث باب متعلق کچھ تشریح ”باب ما جاء فی صوم الاربعاء والخمیس“ کے تحت گزر چکی ہے ۱۲ م
۴ کافی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۹) باب استحباب صوم ستۃ ایام من شَوَّالٍ اتباعاً لرمضان، و
”المختی“ لابن قدامہ (ج ۲ ص ۱۷۲ و ۱۷۳) مسأله : ومن صام شہر رمضان وأتبعه بست من شَوَّالٍ ۱۲ مرتب
۵ کافی الموطأ للإمام مالک (ص ۲۵۶، جامع الصیام) : ”قال یحییٰ : سمعت مالکاً یقول فی صیام ستۃ ایام بعد الفطر من رمضان أنه لم یرأها من اہل العلم والفقہ یصومہا، ولم یبلغنی ذلک عن أحد من السلف وأن اہل العلم یکرہون ذلک ویخافون بدعتہ وأن یلتحق برمضان ما لیس منه اہل الجہالۃ والجفاء لورأوا فی ذلک رخصۃ عند اہل العلم ورأوہم یعملون ذلک ۱۲ مرتب

۶

۷ کافی ”الجزء الرابع“ (ج ۲ ص ۲۵۸) کتاب الصوم۔ و شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۹) باب استحباب صوم ستۃ ایام

یہ روئے پے درپے رکھے جائیں گے۔

لیکن علامہ قاسم بن قطلوبغا نے اپنے رسالہ ”تحریر الأقوال فی صوم الست من شوال“ میں ثابت کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک بھی امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے مطابق ان روزوں کے استحباب کا ہے۔

پھر شش عید کے روزوں کی نفس فضیلت پر متفق ہونے کے بعد حنفیہ میں اختلاف ہے کہ یہ روزے پے درپے رکھنا افضل ہے یا تفریق کے ساتھ ؟ امام ابو یوسفؒ تفریق کو رائج قرار دیتے ہیں، جبکہ بعض احناف نے پے درپے رکھنے کو افضل قرار دیا ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب)

۱۔ کافی ”البحر“ (ج ۲ ص ۲۵۸) کتاب الصوم ۱۲ مرتب

۲۔ کافی ”ردالمحتار“ (امی الشامی - ج ۲ ص ۱۲۵) مطلب فی صوم الست من شوال تحت مطلب فی الکلام علی النذر، چنانچہ متأخرین کا مسلک بھی ان روزوں کے جواز و استحباب کا ہے، صاحب ”بحر“ فرماتے ہیں ”لکن عامة المتأخرین لم یروا به بأس“ (ج ۲ ص ۲۵۸) کتاب الصوم۔

۳۔ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں ”قال صاحب ”الہدایۃ“ فی کتابہ ”التجنیس“ ”أن صوم الستۃ بعد الفطر مستحبۃ منہم من کرہہ، والمختار أنه لا بأس به، لأن الکرامۃ إنما كانت لأنه لا یؤمن من أن یعد ذلك من رمضان فیکون تشبہا بالنصارى والآن زال ذلك المعنی اهـ ومشہ فی ”کتاب النوازل“ لأبی اللیث والواقعات ”للحسام الشہید و”المحیط“ البرہانی و”الذخیرۃ“، وفی ”الغایۃ“ عن الحسن بن زیاد أنه کان لا یرى بصومها بأساً ویقول: کفی یوم الفطر مغفراً بینہن وبين رمضان اهـ وفیہا أیضاً: عامة المتأخرین لم یروا به بأس“ ردالمحتار (ج ۲ ص ۱۲۵) ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

۴۔ دیکھئے شامی (ج ۲ ص ۱۲۵) اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۲۱ و ص ۱۲۲)۔

۵۔ استاذ محترم دام اقبالہم نے پے درپے رکھنے کو رائج قرار دیا ہے، جس کا قرینہ یہ ہے کہ امام ترمذیؒ اسی باب میں فرماتے ہیں ”قال ابن المبارک ویروی فی بعض الحدیث: ”ولحق ہذا الصیام برمضان“ واختار ابن المبارک أن یتكون ستة ایام من أول الشهر وقد روی عن ابن المبارک أنه قال: ”إن صام ستة أيام من شوال متفرقاً فهو جائز“ ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۳) ۱۲ مرتب

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ ثَلَاثَةِ مَرِّ كُلِّ شَهْرٍ

عہدِ اِلٰی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلاثہ اَن لا اُنام اِلا علی وتر و صوم ثلاثہ اَیام من کل شہر الخ " علامہ بنوریؒ اس باب کے تحت لکھتے ہیں: ولہا عشرۃ صور ذکرھا الحافظ فی " الفہم " والی کل ذہب ذاہب " حافظ ابن حجرؒ نے یہ دس صورتیں ایامِ بیض کی تعیین کے بارے میں لکھی ہیں جو درج ذیل ہیں:

① ان تین روزوں کے لئے خاص ایام کو متعین کرنا مکروہ ہے، یہ قول امام مالک سے مروی ہے۔

- ② ایامِ بیض کا مصداق مہینہ کے شروع کے تین دن ہیں قالہ الحسن البصریؒ۔
- ③ ایامِ بیض سے مراد مہینہ کی بارہویں، تیرہویں اور چودھویں تاریخ ہے۔
- ④ ان سے مراد مہینہ کی تیرہویں، چودھویں اور پندرہویں تاریخ ہے۔
- ⑤ مہینہ کے سب سے پہلے ہفتہ، اتوار اور پیر اور اگلے مہینہ کے سب سے پہلے منگل، بدھ اور جمعرات کے ایام، اسی طرح اگلے ماہ پھر مہینہ کے سب سے پہلے ہفتہ، اتوار اور پیر، دھکڑا، یہ قول حضرت عائشہؓ سے مروی ہے۔

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۲۔ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۲۳ و ۱۲۴) ۱۲

۳۔ علامہ ابن الاثیر جزریؒ لکھتے ہیں: "الایام البیض من کل شہر ثلاث عشر و رابع عشر و خامس عشر نسبتاً بیضاً لأن لیا لیہا بیض لطلوع القمر فیہا من اولہا الی آخرہ ولا بد من حذف مضاف تقدیرہ: ایام الیالی البیض۔ جامع الأصول (ج ۶ ص ۳۲۶) النوع الثامن فی ایام البیض تحت رقم ۴۴۳۔ مزید تشریح کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۱۹۶) باب صیام البیض الخ ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں "قال شیخنا لعلہ عمر بن رسلان البلقینیؒ فی شرح الترمذی: حاصل الخلاف فی تعیین البیض تسعۃ اقوال۔ حافظؒ فی اقوال ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں "قلت: بقی قول آخر" پھر آگے انہوں نے دسواں قول بھی ذکر کیا ہے، دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۱۹۸) باب صیام البیض ثلاث عشر و رابع عشر و خمس عشر ۱۲ مرتب

- ⑤ پہلی جمعرات ، اس کے بعد والا پیر ، اور اس کے بعد والی جمعرات ۔
 ⑥ پہلا پیر ، پھر جمعرات ، پھر پیر ۔
 ⑦ پہلی ، دسویں اور بیسویں تاریخ ، یہ حضرت ابوالدرداءؓ سے مروی ہے ۔
 ⑧ اول کحل عشر ، یعنی پہلی ، گیارھویں اور اکیسویں تاریخ ، یہ ابن شعبان مالکیؒ سے مروی ہے ۔

⑨ مہینہ کے آخری تین دن ، یہ ابراہیمؒ کا قول ہے ۔
 ان تمام صورتوں میں ”صوم ثلاثہ ایام“ کی فضیلت حاصل ہو جائے گی یعنی ایسا شخص صائم الدہر سمجھا جائے گا ۔

پھر ”صوم ثلاثہ ایام“ والی احادیث کے اطلاق اور ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ ان کی فضیلت صرف انہی مذکورہ صورتوں میں منحصر نہ ہو بلکہ ان کی ہر ممکنہ صورت میں یہ فضیلت حاصل ہو جائے البتہ افضل یہی ہے کہ یہ تین روزے ایام البیض میں رکھے جائیں تاکہ ”صوم ثلاثہ ایام“ والی روایات پر بھی عمل ہو جائے اور ایام البیض کی فضیلت سے متعلق روایات پر بھی ۔

۱۔ راجح یہی ہے کہ ایام البیض سے مہینہ کی تیرھویں ، چودھویں اور پندرھویں تاریخ مراد ہے احادیث سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے شاید یہی وجہ ہے کہ امام بخاریؒ نے بھی باب صیام البیض ثلاث عشرة واربع عشرة و خمس عشرة کے الفاظ سے باب قائم کیا ہے ، دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۶) — نیز ابن الاثیر جزریؒ کی تحقیق بھی اسی کے مطابق ہے کما ثبت فیما سبق ۱۲ مرتب

۲۔ اس قسم کی بعض روایات ترمذی میں اسی باتیں مذکور ہیں ، مزید روایات کے لئے دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۲۸) صوم ثلاثہ ایام من الشهر ، اور ”الترغیب والترہیب“ (ج ۲ ص ۱۲۰ تا ۱۲۳) الترغیب فی صوم ثلاثہ ایام من کل شهر سیمایا ایام البیض ۱۲ مرتب

۳۔ مثلاً ابن الجوزیؒ کی روایت ہے ”قال قال ابی : جاء أعزابی إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه أرنب قد شواها وخبز فوضعهما بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم ثم قال : إني وجدتهما تدمي ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاصحابه لا يضر ، كلوا ، وقال للأعزابی : كل ، قال : إني صائم ، قال : صوم ماذا ؟ قال : صوم ثلاثہ ایام من الشهر ، قال : إن كنت صائماً فعليك بالغز البیض ثلاث عشرة واربع عشرة وخمس عشرة“ سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۲۹) كيف یصوم ثلاثہ ایام من کل شهر الخ — مزید روایات کیلئے دیکھئے جامع الاصول (ج ۶ ص ۳۲۵ تا ۳۲۹)

عن ابی ذر قال : قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : من صام من کل
شهر ثلاثۃ ایام فذلک صیام الدھر فانزل اللہ تبارک وتعالیٰ تصدیق
ذلک فی کتابہ ” مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا “ الیوم بعشرۃ ایام :
کبھی ایسا ہوا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی حکم ارشاد فرمایا اس کی تائید میں باری
تعالیٰ نے آیت نازل فرمادی ، اور کبھی ایسا ہوا کہ آپ نے کسی شخص کے سامنے آیت پڑھی اور وہ یہ
سمجھ گیا کہ یہ آیت ابھی نازل ہوئی ہے ۔ یہاں حدیث باب میں بھی دونوں احتمال موجود ہیں ۔
سنن نسائی کی روایت سے دوسرے احتمال کی تائید ہوتی ہے ” عن ابی ذر قال : قال
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : من صام ثلاثۃ ایام من الشهر فقد صام
الدھر کلہ ، ثم قال : صدق اللہ فی کتابہ : ” مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ
أَمْثَالِهَا “ واللہ اعلم
(از مرتب عفی عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الصَّوْمِ

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : إِنْ رَبَّكُمْ يَقُولُ : كُلُّ حَسَنَةٍ بِعَشْرِ
أَمْثَالِهَا إِلَى سَبْعِمِائَةِ ضِعْفٍ ، وَالصَّوْمُ لِي وَأَنَا أُجْزِي بِهِ ” یہ حدیث قدسی ہے ،
یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ”والصوم لی“ کا کیا مطلب ہے اور صوم کی کیا خصوصیت ہے کہ
اس کی نسبت باری تعالیٰ نے اپنی طرف فرمائی ، ورنہ دوسری عبادات بھی تو اللہ تعالیٰ ہی
کے لئے ہیں ؟ نیز یہ بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ ”وَأَنَا أُجْزِي بِهِ“ کس لئے کہا گیا جبکہ ہر قسم
کی عبادات کی جزا باری تعالیٰ ہی دیں گے ؟ اس کی متعدد توجیہات کی گئی ہیں :
① روزہ ایک ایسی عبادت ہے جس میں ریاء کا دخل نہیں جبکہ اس کے مقابلہ میں دوسری تمام
عبادات ظاہر میں ریاء کا خطرہ ہے ، حکاکہ المازریؒ ونقلہ عیاضؒ عن ابی عبیدؒ ،
اس لئے بطور خاص اس کی نسبت باری تعالیٰ نے اپنی طرف فرمائی ۔
② ”أَنَا أُجْزِي بِهِ“ کا مطلب یہ ہے کہ اس کے ثواب کی مقدار اور اس کی وجہ سے

ہونے والی تفتیحِ حسنات کو میں ہی جاننے والا ہوں جبکہ دوسری عبادات ایسی ہیں جن کی جزا کا باری تعالیٰ کے بعض بندوں کو بھی علم ہے گویا روزے کی جزا بھی باری تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے اور اس کی مقدار کا علم بھی ، حکاکہ ابو عبیدہ عن ابن عیینہ ۔

③ "الصوم لی" کا مطلب یہ ہے کہ "الصوم أحب العبادات إلیّ والمقدم عندی؛

④ "الصوم لی" میں نسبت تعظیم کے لئے ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے "بیت اللہ" اگرچہ

تمام گھر باری تعالیٰ ہی کے ہیں ۔

⑤ طعام اور دوسری شہوات سے استغناء صفات باری تعالیٰ میں سے ہے ، جب بندہ روزہ

رکھتا ہے اور مفطراتِ ثلاثہ سے بچتا ہے تو ان صفات کی وجہ سے بندہ کو باری تعالیٰ سے خصوصی

قرب حاصل ہو جاتا ہے ، چونکہ روزہ اس قرب کا ذریعہ ہوتا ہے اس لئے فرمایا گیا "الصوم

لی" یعنی "الصوم سبب التقرب إلیّ"

⑥ اکل و شرب سے استغناء اور بے نیازی صفات ملائکہ میں سے ہے ، جو خدا کی مقرب

مخلوق ہے ، مؤمن جب روزہ رکھتا ہے تو وہ ملائکہ کے مشابہ ہونے کی بنا پر باری تعالیٰ کا مقرب ہو جاتا ہے ۔

⑦ روزہ ایک ایسی عبادت ہے جو باری تعالیٰ کے لئے خاص ہے اور اس میں بندہ کیلئے

کسی قسم کا کوئی حظ نہیں قالہ الخطابیؒ، هکذا نقله عیاضؒ وغیرہ ۔

⑧ روزہ ایک ایسی عبادت ہے جو کسی غیر اللہ کے حق میں نہ کی گئی ہے نہ کی جاتی ہے ،

بخلات الصلوة والصدقة والطواف ونحو ذلك ۔

⑨ روزہ کے سوا جتنی عبادات ہیں وہ قیامت کے دن کفارہ نہیں گی اور ان کے ذریعہ بندوں

کے واجب الادا حقوق چکائے جائیں گے ، یہاں تک کہ یہ تمام عبادات ختم ہو جائیں اور صرف

روزہ باقی رہ جائے گا اس وقت روزہ کو بقیہ واجب الادا حقوق کا کفارہ نہیں بنایا جائے گا بلکہ

باری تعالیٰ اصحابِ حقوق کو اپنی جانب سے بدلہ عطا فرمادیں گے اور اس کو روزہ کے بدلہ میں

جنت میں داخل کر دیا جائے گا ، اسی لئے فرمایا گیا "الصوم لی وأنا أحبوزی بہ"

⑩ روزہ ایک ایسی مخفی عبادت ہے جس پر سوائے باری تعالیٰ کے کوئی مطلع نہیں ہوتا یہاں تک

کہ وہ فرشتوں سے بھی مخفی رہتا ہے اور "کراما کاتبین" کے لکھنے میں بھی نہیں آتا یہ

لے مذکورہ تمام توجیہات اور ان سے متعلقہ مزید تفصیل کیلئے دیکھئے "فتح الباری" (ج ۴ ص ۹۱ تا ص ۹۴) باب فضل الصوم ۱۲

پھر ”أنا أجنی به“ کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ روزہ کی جزا ہلا واسطہ ملائک ہم خود دیں گے جبکہ دوسری تمام عبادات کی جزا میں فرشتوں کا واسطہ ہوگا یہ

والصوم جنة من النار یعنی روزہ مومن کے لئے ڈھال بن جائے گا اور عذاب نار سے بچاؤ کا ذریعہ ہوگا حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میں یہ سمجھتا تھا کہ روزہ قیامت کے دن حقیقتہً ڈھال کی صورت میں ہوگا اور صائم کے لئے بچاؤ ہوگا پھر مجھے اپنی اس رائے کی تائید میں ایک روایت بھی مل گئی جو صحیح ابن حبان میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے جس میں احوال برنخ کا بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے ”فإذا كان مؤمناً كانت الصلاة عند رأسه و الزكوة عن يمينه والصوم عن شماله وفعل المعروف من قبل رجله فيقال له : اجلس، فيجلس“

ولخلوت فمالصائم أطيب عند الله من ريح المسك اس کی تشریح پیچھے ”باب ما جاء في السواك للصائم“ کے تحت گذر چکی ہے۔

وإن جهل على أحدكم جاهل وهو صائم فليقل : إني صائم؛ حافظ زین الدین عراقیؒ فرماتے ہیں کہ اس جملہ کے مطلب کے بارے میں علماء کے تین اقوال ہیں؛ ایک یہ کہ روزہ دار اپنی زبان سے کہے ”إني صائم“ (حتیٰ یعلم من یجهل أنه

یہ توجیہ حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ نے بیان فرمائی ہے۔ دیکھئے دعوات عبدیت جلد ہفتم کا تیسرا وعظ ”الصوم“ — ۱۲ مرتب

لے کافی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳۰) ۱۲ م

کے فتح الباری (ج ۳ ص ۱۸۸) کتاب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر۔ نیز صحیح ابن خزمیہ میں حضرت عثمانؓ سے روای ہے ”قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : الصيام جنة من النار كجنة أحدكم من القتال“ (ج ۲ ص ۸۳۰ رقم ۱۲) الترغیب والترہیب (ج ۱ ص ۱۰۸) باب فضل الصوم ۱۲ م

۵۰ اختلاف فی کون الخلوف أطيب عند الله من ريح المسك مع أنه سبحانه وتعالى منزّه عن استطابة الروائح إذ ذاك من صفات الحيوان ومع أنه يعلم الشيء على ما هو عليه على أدبه — راجع لتفصيل الوجه فتح الباری (ج ۳ ص ۹۰) باب فضل الصوم ۱۲ م

معتصد بالصيام عن اللغو والرفث والجهل)۔

دوسرا قول یہ ہے کہ یہ بات وہ اپنے دل میں کہے اور اُسے سمجھائے کہ جہالت کا جواب جہالت سے دیکر مجھ اپنے روزہ کو خراب نہ کرنا چاہئے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ فرض روزہ میں زبان سے کہنا چاہئے اور نفلی روزہ میں دل میں۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک حدیث کو دونوں معانی پر محمول کیا جائے گا یعنی صائم کو یہ

بات اپنی زبان سے بھی کہنی چاہئے اور اپنے دل سے بھی ۱؎ واللہ اعلم

(از مرتب عفی عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ الدَّهْرِ

عن أبي قتادة قال: قيل: يا رسول الله! كيف بمن صام الدهر؟

صوم الدهر کے تین مفہوم ہیں:

① پورے سال روزے رکھنا، جس میں ایام منہیہ بھی داخل ہوں، یہ باتفاق

ناجائز ہے۔

② ایام منہیہ کو چھوڑ کر سال کے باقی تمام دنوں میں روزے رکھنا، یہ جمہور

کے نزدیک جائز ہے لیکن خلافِ اولیٰ ہے۔

۱؎ یہ تمام تفصیل عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۲۵۸) باب فضل الصوم سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

۲؎ قال القاضي وغيره: وذهب جماهير العلماء إلى جواز (أي صوم الدهر) إذا لم يصم الأيام المنهية عنها وهي العیدان والشرقی ومذهب الشافعی أن سرد الصيام إذا فطر العیدین والشرقی لا کرہۃ فیہ بل مستحب، بشرط أن لا یلحق به ضرر ولا یفوت حقاً فإن تضرراً دفت حقاً فمکروه، کذا فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۵) باب المنہی عن صوم الدهر من تضرر به الخ، وراجعہ لدلائل الشافعیۃ۔

اسحاق بن راہویہ، ظاہر یہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کے نزدیک ایام منہیہ کو چھوڑ کر

بھی صوم دہر مکروہ ہے بلکہ ابن حزمؒ کے نزدیک تو حرام ہے۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۱۹۳) باب حق

الاہل فی الصوم۔ اور "المغنی" (ج ۳ ص ۱۶۷) فی بحث صوم الدهر۔ امام ابو یوسفؒ سے بھی اس کی

کراہت منقول ہے۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۷۹) کتاب الصوم، فصل دما شر الطہا فنوعان ۱۲ مرتب عفی عنہ

③ صوم داؤد علیہ السلام یعنی ایک دن روزہ رکھنا اور ایک دن افطار کرنا، یہ باتفاق افضل اور مستحب ہے۔

قال: لا صام ولا أفطر (أؤ) قال: لم يصم ولم يفطر، ایسے شخص کا عدم افطار تو ظاہر ہے ہی، لیکن اس میں اختلاف ہے کہ ”لا صام“ کا کیا مطلب ہے؟ اس کی کئی توجہیں کی گئی ہیں۔

ایک یہ کہ یہ حدیث اپنی حقیقت پر محمول ہے یعنی شریعت کی جانب سے صائم الدہر پر عدم صیام کا حکم جب لگے گا جب وہ ایام منہی عنہا میں بھی روزے رکھے، لیکن اگر کوئی شخص ان ایام خمسہ میں افطار کرے تو اس کے حق میں یہ کراہت نہ ہوگی، نقلہ الترمذی و قال: هكذا روی عن مالك وهو قول الشافعي قال احمد واسحاق نحوًا من هذا۔ اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ نہی ایام خمسہ منہی عنہا کی وجہ سے ہے۔

دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ ”لا صام“ کا حکم اس شخص کے لئے ہے جس کو مسلسل روزے رکھنے سے کمزوری اور ضرر کے لاحق ہونے کا اندیشہ ہو یا اس کے روزے رکھنے سے کسی کے حق میں کمی آتی ہو۔

تیسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ دائماً روزہ رکھنے سے روزہ کا مقصود جو ریاضت کسر نفس

۱۔ مکافی ردایہ عبد اللہ بن عمرو فی الباب الآتی (باب ماجاء فی سرد الصیام) قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: افضل الصوم صوم اخي داؤد، كان يصوم يوماً ويفطر يوماً (ج ۱ ص ۱۲۶) ۱۲ م

۲۔ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳۲) اور ان شروح حدیث سے ماخوذ ہیں جنکے حوالے ابھی ابھی لکھے جا چکے ہیں، مزید تشریح کے لئے بھی انہی کتب کی مراجعت کی جائے ۱۲ مرتب

۳۔ مسلم میں حضرت عبد اللہ بن عمرو کے واقعہ میں یہ الفاظ مروی ہیں ”لا صام من صام الا بدراً (ج ۱ ص ۳۶۶) باب النہی عن صوم الدہر ۱۲ مرتب

۴۔ یہاں سے آخر باب تک کی شرح مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲

۵۔ لیکن علامہ نورانی اس توجیہ کے بارے میں فرماتے ہیں ”وہو غیر صحیح، فان الصیام المنبئیہ خارجہ عن حدیث الباب ذکرہت تحریراً بلا غلات“ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳۴) ۱۲ م

ہے حاصل نہ ہوگا، وجہ یہ ہے کہ جب کسی کام کی عادت ہو جاتی ہے تو اس میں کلفت و مشقت باقی نہیں رہتی یہ واللہ اعلم۔

صوم وصال اور صوم دہر میں فرق | بعض حضرات صوم دہر اور صوم وصال میں کوئی فرق نہیں کرتے اور صوم وصال کا مطلب بھی وہی بتاتے ہیں جو صوم دہر کا ہے یعنی سال کے تمام دنوں میں روزے رکھے جائیں اور راتوں کو افطار کیا جائے یہ

لیکن راجح یہ ہے کہ ان دونوں کی حقیقتیں مختلف ہیں، چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں ”ہما حقیقتان مختلفتان، فإن من صام یومین أو أكثر ولم یفطر لیتہما فهو مواصل وليس هذا صوم الدہر، ومن صام عمرہ وأنظر جمیع لیلایہ فهو صائم الدہر وليس بمواصل“

بَابُ مَا جَاءَ فِي سَرِّي الصَّوْمِ

اس باب سے امام ترمذیؒ کا مقصد ”سر صوم“ (پے در پے روزے رکھنا) اور ”صوم دہر“ میں عدم تلازم کو بیان کرنا ہے۔

عن أنس بن مالكؓ أنه سئل عن صوم النبي صلى الله عليه وسلم قال: كان يصوم من الشهر حتى يرى أنه لا يريد أن يفطر، ويفطر حتى يرى أنه

لہ یہ تمام تفصیل عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۹۲، باب حق الأهل فی الصوم) سے ماخوذ ہے، نیز دیکھئے شرح نووی

علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۵) باب النہی عن صوم الدہر ۱۴

۷ چنانچہ فتاویٰ عالمگیریہ میں ہے ”ویکرہ صوم الوصال وهو أن يصوم السنة كلها ولا يفطر في الأيام المنہی عنہا“ (ج ۱ ص ۲۰۱) الباب الثالث فيما يكره للصائم وما لا يكره۔ نیز دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۷۹) کتاب الصوم، فصل وأما شرائطها فنوعان۔ البتہ بدائع میں راجح قول بھی جو متن میں آ رہا ہے۔ مذکور ہے۔ چنانچہ علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں ”فسر ابو یوسفؒ ومحمدؒ رحمہما اللہ الوصال بصوم یومین“

۸ عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۹۰) باب صوم الدہر ۱۴ ۹ شرح باب از مرتب ۱۲

۱۰ سر رد دن من سر دأ میرا دأ سر دأ : الصوم : پے در پے روزے رکھنا ۱۳

لَا يَدْرَأُ أَنْ يَصُومَ مِنْهُ شَيْئًا فَكَانَتْ لَا تَشَاءُ أَنْ تَرَاهُ مِنَ اللَّيْلِ مَصْلِيًّا إِلَّا رَأَيْتَهُ
مَصْلِيًّا وَلَا نَاسِمًا إِلَّا رَأَيْتَهُ نَاسِمًا ۚ مطلب یہ ہے کہ آپ پے در پے روزے بھی
رکھتے تھے اور بسا اوقات مسلسل افطار بھی کرتے تھے، اسی طرح رات کو آپ نماز بھی پڑھتے
تھے اور سوتے بھی تھے، چنانچہ دیکھنے والے کے لئے آپ کو صیام و افطار اور قیام و نيام
ہر حال میں دیکھنا ممکن تھا۔

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفْضَلُ الصُّوْمِ صَوْمُ أَخِي دَاوُدَ،
كَانَ يَصُومُ يَوْمًا وَيُفْطِرُ يَوْمًا وَلَا يَفْطِرُ إِذَا لَاقِيَ ۚ آخری جملہ (لَا يَفْطِرُ لَمَّا) غالباً
نفل روزوں کی دوسری صورتوں کے مقابلہ میں افضلیت صوم داؤد کی وجہ بیان کرنے کے لئے
لاپا گیا ہے، اس لئے کہ صوم دہرے ضعف کا احتمال ہے اور ضعف کی وجہ سے جہاد میں کمزوری
ہوگی لہذا روزے موافق سنت رکھنے چاہئیں تاکہ جہاد جیسی عظیم عبادت سے محرومی بھی نہ ہو اور
ایک دن چھوڑ کر دوسرے دن روزہ رکھنے سے جہاد نفس بھی متحقق ہو جائے جیسا کہ سیدنا حضرت
داؤد علیہ السلام کی سنت بھی یہی تھی۔ واللہ اعلم۔ (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الصَّوْمِ يَوْمَ الْفِطْرِ وَيَوْمَ النَّحْرِ

نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ صِيَامِ يَوْمِ الْأَضْحَى
وَيَوْمِ الْفِطْرِ ۚ یوم الفطر میں روزہ کی ممانعت اس لئے ہے کہ یہ مسلمانوں کی عید ہے اور رمضان
کے ختم ہونے پر افطار کا دن بھی ہے جبکہ عید الاضحیٰ نیز دوسرے ایام تشریق میں روزوں کی ممانعت

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۲۔ چنانچہ اسی باب میں حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کی روایت موجود ہے قال: شہدت عمر بن الخطابؓ
فی یوم نحر بدأ بالصلاة قبل الخطبة ثم قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن صوم یومین،
أما یوم الفطر ففطرکم من صومکم وعید للمسلمین وأما یوم الاضحی فکلوا من لحم نسککم ۱۲ مرتب

اس لئے ہے کہ یہ ایام حق تعالیٰ کی جانب سے اپنے مسلمان بندوں کی ضیافت کے دن ہیں اور روزے رکھنے سے اس ضیافت سے اعراض لازم آتا ہے جو یقیناً ناشکری اور محرومی کی بات ہے۔ واللہ اعلم

(از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَسَاةِ صَوْمِ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَوْمُ عَرَفَةَ وَيَوْمُ النَّحْرِ وَأَيَّامُ

لَهُ چنانچہ ہمیشہ ہند کے روزے ہے۔ " قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيَّامُ التَّشْرِيقِ أَيَّامُ أَكْلٍ وَشَرْبٍ " نیز کعب بن مالک اپنے والد سے نقل کرتے ہیں " أَنَّهُ حَدَّثَنَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ دَاوُدَ بْنَ الْحُدَثَانَ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ، فَنَادَى أَنَّهُ لَا يَدْخُلُ الْجُمُعَةَ إِلَّا مُؤْمِنٌ وَأَيَّامُ مَنَى أَيَّامُ أَكْلٍ وَشَرْبٍ " صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۰) باب تحریم صومِ ایامِ التَّشْرِيقِ و بیانِ انہما ایامِ اکل و شرب ۱۲ مرتب عنہ

۱۲ مہر اگر کوئی شخص یوم الفطر یا یوم الاضحیٰ کے روزہ کی نذر مان لے یا کسی متعین دن کے روزہ کی نذر مان لے اور وہ متعین دن اتنا یا یوم الفطر یا یوم الاضحیٰ میں آجائے تو اس کا کیا حکم ہوگا؟ نیز افعال شرعیہ نبی کے وارد ہونے کے بعد معتبر و مشروع رہتے ہیں یا نہیں؟ ان کی تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۲۰۸ و ۲۰۹) باب صوم یوم الفطر۔ و عمدة القاری (ج ۱۱ ص ۱۰۹ و ۱۱۰) باب صوم یوم الفطر اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۰)

۱۳ و یقال لَهَا: الْأَيَّامُ الْمَعْدُودَاتُ وَأَيَّامُ مَنَى وَهِيَ الْحَادِي عَشْرُ وَالثَّانِي عَشْرُ وَالثَّلَاثُ عَشْرُ مِنْ ذِي الْحِجَّةِ وَتَمِيتُ أَيَّامُ التَّشْرِيقِ لِأَنَّ لَحُومَ الْأَضَاحِ تَشْرِقُ فِيهَا أَيْ تَنْشَرُ فِي الشَّمْسِ، وَإِذَا فُتِّهَا إِلَى الْمَنَى لِأَنَّ الْحَاجَّ فِيهَا فِي مَنَى، وَقِيلَ: لِأَنَّ الْهَدْيَ لَا يَخْرُجُ حَتَّى تَشْرِقَ الشَّمْسُ، وَقِيلَ لِأَنَّ صَلَاةَ الْعِيدِ عِنْدَ شُرُوقِ الشَّمْسِ أَوَّلُ يَوْمٍ مِنْهَا فَصَارَتْ هَذِهِ الْأَيَّامُ تَبَعًا لِيَوْمِ النَّحْرِ وَبِذَلِكَ يُعْفَدُ قَوْلُ مَنْ يَقُولُ يَوْمَ النَّحْرِ مِنْهَا، وَقَالَ ابْنُ حَنِيفَةَ: التَّشْرِيقُ التَّكْبِيرُ وَبِالْمُصَلَّاةِ، وَخَلَفُوا فِي تَعْيِينِ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ وَالْأَمْرُ أَنَّهُمَا ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ بَعْدَ يَوْمِ النَّحْرِ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ أَيَّامُ النَّحْرِ، وَعِنْدَ ابْنِ حَنِيفَةَ وَمَالِكٍ وَأَحْمَدَ لَا يَدْخُلُ فِيهَا الْيَوْمُ الثَّلَاثُ بَعْدَ يَوْمِ النَّحْرِ۔ كَذَا فِي عَمْدَةِ الْقَارِي (ج ۱۱ ص ۱۱۳) باب صيامِ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ ۱۲ مرتب

۱۴ قَالَ ابْنُ عَبْدِ البرِّ فِي تَهْمِيدِهِ: لَا يُوجِبُ ذِكْرُ عَرَفَةَ فِي غَيْرِ هَذِهِ الْحَدِيثِ، قَالَ الْعِرَاقِيُّ: وَبِهِ اشْكَالٌ، وَهِيَ أَيَّامُ أَكْلٍ وَشَرْبٍ وَيَوْمُ عَرَفَةَ لَيْسَ كَذَلِكَ، قَالَ: وَيَجَابُ بِوَجْهَيْنِ: الْأَوَّلُ أَنَّهُ يُفْضَلُ عَلَى أَيَّامِ التَّشْرِيقِ فَقَطْ أَوْ عَلَيْهَا مَعَ يَوْمِ النَّحْرِ

مَعْدُونِ عَرَفَةَ۔ الثَّانِي: مَا قَالَهُ فِي حُجَّةِ الْوُدَاعِ أَوْ قَالَ بِحَقِّ الْحَاجِّ، لِأَنَّ الْأَفْضَلَ فِي حَقِّهِ الْإِفْطَارُ يَوْمَ عَرَفَةَ، وَتَأْسِيَةً عِيدًا فَلَا مَانِعَ مِنْهُ أَهـ۔ كَذَا فِي قَوْتِ الْمُغْتَزَى — انظر معارف السنن (ج ۶ ص ۱۶۱) ۱۲ مرتب

التشريق عيدنا أهل الإسلام وهي أيام أكل وشرب“ ایام تشریق کے روزوں کے بارے میں متعدد اقوال ہیں۔

ایک یہ کہ ان ایام میں روزے رکھنا مطلقاً ممنوع ہے، امام ابو حنیفہؒ کا یہی مسلک ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، امام شافعیؒ کا قول جدید بھی یہی ہے اکثر شافعیہ کے نزدیک فتویٰ بھی اسی قول پر ہے، حسن بصریؒ، عطاءؒ، لیث بن سعدؒ کا بھی یہی مسلک ہے، حضرت علیؒ اور حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے بھی یہی منقول ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ ان ایام میں روزے مطلقاً جائز ہیں، شافعیہ میں سے ابواسحاق مروزیؒ اسی کے قائل ہیں، ابن المنذرؒ نے حضرت زبیر بن العوامؓ اور حضرت ابو طلحہؓ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے، وحکاہ ابن عبد البرؒ عن بعض أهل العلم أيضاً۔

تیسرا قول یہ ہے کہ اس تمتع کے لئے ان دنوں میں روزے رکھنا جائز ہے جس کو ”ھدی“ میسر نہ ہو اور ایام تشریق سے پہلے اس نے عشرہ ذی الحجہ میں وہ تین روزے بھی نہ رکھے ہوں جو (بعد کے سات روزوں کے ساتھ مل کر) دم تمتع کا بدلہ ہوتے ہیں۔ امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کا یہی مسلک ہے، امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے لیکن مزنیؒ کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے اس قول سے رجوع کر لیا تھا، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے، عروہؒ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ کا مسلک بھی یہی ہے۔

مختصر یہ کہ بعض حضرات کے نزدیک ان ایام میں روزوں کا مطلقاً جواز ہے جبکہ بعض حضرات کے نزدیک صرف دم تمتع کے روزوں کا جواز ہے، ان کے بالمقابل حضرات حنفیہ ان ایام میں روزوں کے مطلقاً عدم جواز کے قائل ہیں۔

قائلین جواز کا استدلال حضرت عائشہؓ کے عمل سے ہے ”عن هشام أخبرني ألي

لہ علامہ عینیؒ نے اس بارے میں نوا احوال ذکر کئے ہیں، من یرد التفصیل فلیراجع العمدة (ج ۱۱ ص ۱۱۳)

باب صیام ایام التشریق ۱۲ مرتب

لے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸) باب صیام ایام التشریق ۱۲ م

كانت عائشة تصوم أيام منى وكان أبوها يصومها " نیز حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے " قال له يَرْخُصُ في أيام التشريق أن يُصِمْنَ إِلَّا لِمَنْ لَمْ يَجِدِ الْمَدَى "۔

حنفیہ کا استدلال احادیثِ نبوی سے ہے جو مطلق اور عام ہیں اور جن میں متمتع وغیرہ کی کوئی تخصیص نہیں، اور جہاں تک حضرت عائشہؓ وغیرہ کے عمل کا تعلق ہے وہ ان مرفوع، قولی اور محرم احادیث کے مقابلہ میں حجت نہیں ہو سکتا بالخصوص جبکہ وہ مجمل اور غیر معلوم السبب ہے۔ واللہ اعلم۔
(بنیادات من المصائب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْحِجَامَةِ لِلصَّائِمِ

عن رافع بن خديج عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: أفطر الحاجم والمحجوم " روزہ کی حالت میں حجامت (پچھنے لگانے یا لگوانے) کے بارے میں تین مذاہب ہیں :

۱۔ آی ابوہشام یعنی عروہ، بعض نسخوں میں "وكان أبوها يصومها" کے الفاظ آئے ہیں، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ حضرت عائشہؓ کے والد یعنی حضرت ابو بکر صدیقؓ بھی ان دنوں میں روزے رکھتے تھے، دیکھئے بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸، حاشیہ شیخ احمد علی سہارنپوری رقم ۵) ۱۲ مرتب

۲۔ بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸)۔ نیز بخاری ہی میں اسی مقام پر حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے " قال: الصائم لمن تمتع بالعمرة إلى الحج إلى يوم عرفة، فإن لم يجد هدياً ولم يصم، صام أيام منى " ۱۲ مرتب
۳۔ دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۳۶۳ تا ۳۶۵) کتاب مناسک الحج، باب المتمتع الذي لا يجد هدياً ولا يصوم في العشر ۱۲ مرتب

۴۔ البتہ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ کے قول "لم يَرْخُصْ في أيام التشريق أن يُصِمْنَ إِلَّا لِمَنْ يَجِدُ الْهَدْيَ" سے پھر بھی اعتراض واقع ہو سکتا ہے اس لئے کہ غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے یہ قول مرفوع کے درجہ میں ہوگا
۵۔ ہذا منصوص ما في العمدة للعيني (ج ۱ ص ۱۱۳) باب صيام أيام التشريق، والفتح للماقظ (ج ۴ ص ۲۱۰ و ۲۱۱)، والمغني (ج ۳ ص ۱۶۳) مسئلۃ: قال: وفي أيام التشريق أثم، والمعارف للنبوری (ج ۶ ص ۱۵۹ و ۱۶۰) ۱۲ مرتب

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ وغیرہ کے نزدیک وہ مفسد صوم ہے اگرچہ ایسے شخص پر قضاء تو واجب ہے، کفارہ نہیں ہے، ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے۔
 امام اوزاعیؒ، حسن بصریؒ، محمد بن سیرینؒ اور مسروقؒ کے نزدیک حجامت مفسد صوم نہیں
 البتہ مکروہ ہے یہ
 امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور جہور کے نزدیک حجامت سے نہ روزہ ٹوٹتا
 ہے اور نہ یہ عمل مکروہ ہے یہ

لہ وعن عطاء قال: علي من اتجم وهو صائم في شهر رمضان القضاء والكفارة، وروى عن جماعة من الصحابة
 انهم كانوا يجتنبون ليلاً، منهم ابن عمرؓ، وابو موسى الاشعريؓ وأنس بن مالكؓ. معالم السنن للخطابی في ذیل
 المختصر للسندري (ج ۳ ص ۲۴۲) باب فی الصائم یجتجم (تحت رقم ۲۳۶۶) ۱۲ مرتب
 ۱۰ ان حضرات کا مسلک علامہ خطابیؒ نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے "وكان مسروق والحسن وابن سيرين
 لا يرون للصائم أن يجتم، وكان الاوزاعي يكره ذلك" (حوالہ بالا)

اس میں امام اوزاعیؒ کے مسلک کے بارے میں کراہت کی تصریح ہے جبکہ دوسرے حضرات کے بارے
 میں یہ تصریح نہیں، اور "لا يرون للصائم أن يجتم" کے الفاظ سے کراہت احتیاج بھی مفہوم ہو سکتی ہے اور عدم
 جواز احتیاج بھی، علامہ خطابیؒ نے ان حضرات کے مسلک کو قائلین عدم جواز احتیاج کے مسلک سے ذرا علیحدہ کیا
 نقل کیا ہے جو قرینہ کراہت ہے، لیکن ان کے مسلک کے فوراً بعد "وكان الاوزاعي يكره ذلك" کہنا قرینہ
 عدم کراہت ہے۔

علامہ عینیؒ نے مسروقؒ اور محمد بن سیرینؒ کو قائلین عدم جواز میں سے شمار کیا ہے۔ عمدۃ (ج ۱۱ ص ۳۹) باب
 ۱۰ البتہ ابن رشدؒ نے بدایۃ المجتہد (ج ۱ ص ۲۱۲، الرکن الثانی دہو الإمساک) میں امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور سفیان ثوریؒ
 کا مسلک نقل کیا ہے کہ حجامت مفسد صوم نہیں البتہ مکروہ ہے، اس نقل پر تبصرہ کیلئے دیکھئے أوجز المسالك (ج ۳ ص ۴۵) حجامۃ الصائم
 ۱۰ دیکھئے مختصر سنن ابی داؤد (ج ۳ ص ۲۴۳) باب فی الصائم یجتجم۔ نیز حضرت سعد بن ابی وقاصؓ،
 حسین بن علیؓ، عبداللہ بن مسعودؓ، عبداللہ بن عباسؓ، عبداللہ بن عمرؓ، انس بن مالکؓ، زید بن أرقمؓ، ابن زیدؓ
 حضرت عائشہ اور أم سلمہ رضی اللہ عنہم سے یہی مسلک مروی ہے، نیز عطاء بن یسارؓ، قاسم بن محمدؓ، عکرمہؓ،
 زید بن اسلمؓ، ابراہیم نخعیؓ، سفیان ثوریؓ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ عینی
 (ج ۱۱ ص ۳۹) باب الحجامۃ والقی للصائم ۱۲ مرتب

جہور کا استدلال اگلے باب (باب ماجاء من الرخصة في ذلك) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے۔ "قال: احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم صائم" نیز بھیجے "باب ماجاء في الصائم من رعدة القيء" کے تحت حضرت ابوسعید خدریؓ کی مرفوع روایت گزر چکی ہے "ثلاث لا يفطن الصائم للحجامة والقيء والاحتلام"۔

جہاں تک حدیث باب "افطر الحاجم والمحجوم" کا تعلق ہے جہور کی جانب سے اس کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں۔

ایک یہ کہ اس میں "أفطر" کا دُاُنْ یفطر کے معنی میں ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ عمل صائم کو افطار کے قریب کر دیتا ہے، "حاجم" کو اس لئے کہ وہ خون چوستا ہے، جس میں خون کے حلق میں چلے جانے کا خطرہ ہے اور "محجوم" کو اس لئے کہ اس کو حجامت کی وجہ سے بہت زیادہ ضعف طاری ہو جاتا ہے۔

اس کا دوسرا جواب امام طحاویؒ نے دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں "الحاجم والمحجوم" میں الف لام عہد کا ہے اور اس سے مراد دو مخصوص آدمی ہیں جو روزے میں حجامت کے دوران غیبت کر رہے تھے ان کے بارے میں آپؐ نے فرمایا "أفطر الحاجم والمحجوم" یعنی حاجم اور محجوم دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا، اور روزہ ٹوٹنے سے مراد روزہ کے ثواب کا ضائع ہو جانا ہے اور اس ضیاعِ ثواب کی علت حجامت نہیں بلکہ غیبت تھی، امام طحاویؒ نے اپنے جواب کی تائید میں ایک روایت بھی پیش کی ہے "عن أبي الأشعث الصنعاني قال: إنما

۱۔ یہ روایت صحیح بخاری میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وهو محرم و

احتجم وهو صائم (ج ۱ ص ۲۶۰) باب الحجامة والقيء للصائم ۱۲ م

۲۔ حنابلہ نے اس حدیث کے دو جواب دیے ہیں، ان سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن

(ج ۶ ص ۱۰۱ و ۱۰۲) باب ماجاء من الرخصة في ذلك ۱۲ مرتب

۳۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۹) ۱۲ م

۴۔ دیکھئے عمدة القاری (ج ۴ ص ۳۹) باب الحجامة والقيء للصائم، معارف السنن (ج ۶ ص ۱۶۴) ۱۲ م

۵۔ طحاوی (ج ۱ ص ۲۹۵ و ۲۹۶) باب الصائم يحتم ۱۲ م

قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم : أفطر الحاجم والمحجوم لأنهما كانا یفتیان " لیکن اس میں یزید بن ربیعہ وشتقی ضعیف ہے۔

اس کا تفسیر جواب امام شافعی وغیرہ نے دیا ہے وہ یہ کہ یہ حدیث منسوخ ہے جس کی دلیل حضرت شہاد بن اوسؓ کی ایک روایت ہے جو خود امام شافعیؒ نیز امام بیہقیؒ نے سند صحیح کے ساتھ ذکر کی ہے " قال : كنت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم زمن الفقم ، فرأی رجلاً یحتجم لثمان عشرة خلعت من شهر رمضان ، فقال : وهو أخذ بیدی أفطر الحاجم والمحجوم " اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فتح مکہ کے موقعہ پر فرمایا تھا ، دوسری طرف حضرت ابن عباسؓ یہ فرماتے ہیں " احتجم رسول اللہ ﷺ وهو محرم صائم " اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے محرم ہونے کی حالت میں حضرت ابن عباسؓ آپ کے ساتھ صرف حجۃ الوداع کے موقعہ پر رہے ہیں ، جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کی حدیث کا واقعہ (یعنی " احتجم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

۱۔ قال شیخ البیہقیؒ : ویزید بن ربیعہ ضعیف غیر واحد ، وقال البخاری : منکر الأحادیث ، وقال النسائی : متروک ، کما فی " الفقم " ولکن قال ابومسیر : کان یزید بن ربیعہ فقیہاً غیر متبہم ، ما نکر علیہ أنه ادرك أبا الأشعث ولکن اخشی علیہ سور المحفظ والوسم . قال ابن عدی : أرجو أنه لا بأس به کما فی " المیزان " کذا

فی المعارف (ج ۶ ص ۱۶۵) ۱۲ مرتب

۲۔ راجع کتاب الأم (ج ۲ ص ۱۰۸) حجامۃ الصائم ۱۲ مرتب

۳۔ اللفظ للشافعیؒ فی " الأم " (ج ۲ ص ۱۰۸)۔

امام بیہقیؒ نے یہ روایت اس طرح نقل کی ہے " عن شہاد بن اوس قال : مررت مع رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم فی ثمان عشرة خلعت من شهر رمضان ، فأبصر رجلاً یحتجم فقال : أفطر الحاجم والمحجوم " سنن کبیری

(ج ۴ ص ۲۶۵) باب الحدیث الذی روى فی الإفطار بالحجامۃ ۱۲ مرتب

۴۔ تریزی (ج ۱ ص ۱۲۶ و ۱۲۷) باب ما جاز من الرخصة فی ذلک ۱۲ م

۵۔ أوجز المسالک (ج ۳ ص ۴۶) حجامۃ الصائم ۱۲ م

وہو محرم صائم“ حدیث باب سے دو سال بعد کا ہے، لہذا حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ حدیث حضرت رافع بن خدیجؓ کی حدیث باب کے لئے ناسخ ہوگی۔

چوتھا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ”أفطر الحاجم والمحتموم“ درحقیقت ایک مشورہ ہے کہ حالتِ صوم میں حجامت نہ کی جائے کیونکہ اس عمل سے انسان کو کمزوری بہت زیادہ لاحق ہو جاتی ہے اور روزہ میں انشراح باقی نہیں رہتا۔ اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ نماز کے بارے میں فرمایا گیا ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقطع الصلاة المرأة والحمدار والكلب“ اس توجیہ کی تائید صحیح بخاری کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے ”سئل انس بن مالك رضي الله عنه عنكم تكهون الحجامه للصائم؟ قال: لا إلا من أجل الضعف“ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

۱۔ خلاصہ یہ کہ شہاد بن ادسؓ کی مذکورہ روایت میں ”كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم زمن الفتح“ کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ ”أفطر الحاجم والمحتموم“ کا جملہ آپؐ نے شہد میں فتح مکہ کے موقع پر فرمایا تھا اللہ اعلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہو محرم صائم“ میں حضرت ابن عباسؓ نے حجة الوداع سلسلہ کا واقعہ بیان فرمایا ہے ہیں، اس لئے لامحالہ آپؐ کا یہ دوسرا عمل پہلے کے لئے ناسخ ہوگا ۱۲ مرتب

۲۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۹۷) باب سترۃ المصلى ۱۱۲

۳۔ (ج ۱ ص ۲۶۰) باب الحجامة والقی للصائم ۱۱۲

۴۔ یہ جواب مذکورہ تشریح کے ساتھ صراحتہ کسی کتاب میں نہ مل سکا، غالباً یہ حضرت شاہ صاحب کے کلام سے ماخوذ ہے، دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۳۹) کتاب الحج، باب جواز الحجامة للمحرم اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۶۶ و ۱۶۷) ۱۲ مرتب

۵۔ حجامت للصائم سے متعلق تفصیلی مباحث کے لئے دیکھئے،

(۱) طحاوی (ج ۱ ص ۲۹۵ تا ۲۹۷) باب للصائم یحتم (۲) بدایۃ المجتہد (ج ۱ ص ۲۱۲ و ۲۱۳) الرکن الثانی وہو الامساک

(۳) عمدة القاری (ج ۱ ص ۳۷ تا ۴۱) باب الحجامة والقی للصائم

(۴) فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۳۷ تا ۲۴۰) کتاب الحج، باب جواز الحجامة للمحرم

(۵) اوجز المسالک (ج ۳ ص ۴۵ و ۴۶) حجامۃ الصائم

(۶) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۶۲ تا ۱۷۴) باب ما جاز فی کراہیۃ الحجامة للصائم، اور باب ما جاز من الرخصة فی ذلک

بَابُ مَا جَاءَ فِي ذِكْرِ رَاهِيَةِ الْوَصَالِ فِي الصَّيَامِ

عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَوَاصِلُوا،
قَالُوا: فَإِنَّكَ تَوَاصِلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: إِنِّي لَسْتُ كَأَحَدِكُمْ ۚ
صوم وصال کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

ایک یہ کہ وصال مکروہ ہے، امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ، امام احمدؒ
اور جہور کا مسلک یہی ہے، امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے، حضرت علیؒ، حضرت ابو ہریرہؒ
حضرت ابوسعیدؒ اور حضرت عائشہؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

دوسرا مسلک یہ ہے کہ صوم وصال ممنوع اور حرام ہے، امام شافعیؒ کا اصل مسلک یہی
ہے (کما نفق ہونی الأم) مالکیہ میں سے ابن عربیؒ نیز اہل ظاہر بھی اسی کے قائل ہیں۔
تیسرا مسلک یہ ہے کہ جو شخص وصال پر قدرت رکھتا ہو اس کے لئے صوم وصال جائز
ہے ورنہ حرام ہے، اسحاق بن راہویہؒ اور مالکیہ میں سے ابن وصال اسی کے قائل ہیں

۱۲ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

۱۲ جس کا مفہوم پیچھے ”باب ما جاء في صوم الدهر“ کے تحت بیان کیا جا چکا ہے کہ دو یا زیادہ دن تک انظار کئے
بغیر روزہ رکھنے کو صوم وصال کہا جاتا ہے، کما فسرو الحافظ ابن الاثير الجزري وابن قدامة الموفق والبدر العيني
وغیرہم، کما فی المعارف (ج ۶ ص ۱۷۵)۔

وَأَمَّا وَصَالُ الصَّوْمِ إِلَى السَّحْرِ فَيُؤْتَى لَلْأَمَةِ بِمَا كَرِهَتْ لِمَحْدِثٍ ”الصَّحِيحِينَ“ كَمَا سَبَقَ (ای حدیث ابی سعیدؓ نہ سمح
النبي صلى الله عليه وسلم قال: لَا تَوَاصِلُوا، فَأَيُّكُمْ أَرَادَ أَنْ يَوَاصِلَ فَلْيَوَاصِلْ حَتَّى السَّحْرِ) بخاری — ج ۱ ص ۲۶۳ —
باب الوصال، مسلم میں یہ روایت احقر کو نہ مل سکی البتہ سنن ابی داؤد میں بھی یہ روایت آئی ہے — ج ۱
ص ۳۲۲ — باب فی الوصال — م) قال ابن تیمیہ: وهو مذہب احمد واسحاق وابن المنذر و
ابن خزيمة وجماعة من المالكية، كَمَا فِي الْفَتْحِ وَالْعَمْدَةِ، وَمِنْ الشَّافِعِيَّةِ مَنْ قَالَ: إِنَّ هَذَا لَيْسَ بِوَصَالٍ، وَلَمْ يَذْكُرْهُ
الْمُخَنَفِيُّ لِأَنَّهُ لَا يُشْبِهُ تَأْتِي - معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۶) ۱۲ مرتب

۱۲ ثم الكراهية للتنزيه كما هو المتبادر من ههنا وهو المصرح في كتبنا وكتب المالكية، كَذَا فِي مَعَارِفِ السَّنَنِ

(ج ۶ ص ۱۷۵ و ۱۷۶) ۱۲ م

نیز امام احمدؒ سے بھی یہ مسلک مروی ہے۔

ان ربی يطعمنی ویسقینی ” اکثر حضرات نے اس حدیث کے یہ معنی بیان کئے ہیں کہ حق تعالیٰ آپ کو قوت عطا فرمادیتے تھے اور طعام و شراب سے مستغنی کر دیتے تھے اسی لئے آپ کے لئے وصال جائز تھا، گویا ”یطعمنی ویسقینی“ کے حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ مجازی معنی یعنی قوت مراد ہیں۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ اس جملہ کے حقیقی اور ظاہری معنی مراد ہیں یعنی باری تعالیٰ کی جانب سے اعزاز و اکرام کے طور پر آپ کو کھلا یا بھی جاتا تھا اور پلا یا بھی جاتا تھا۔

۱۔ ہذا ملخص ما فی الفتح للحافظ (ج ۳ ص ۱۷۷ و ۱۷۸) باب الوصال، والعمدة للعینی (ج ۱۱ ص ۷۱ و ۷۲) باب الوصال، والمغنی لابن قدامة (ج ۳ ص ۱۷۱ و ۱۷۲) الثالث فی بحث الوصال، والمعارف للبہوری (ج ۶ ص ۱۷۵ و ۱۷۶)۔

نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الامۃ عن الوصال وبتن عذرو فیہ بأن ربی يطعمنی ویسقینی،
واحادیث النہی نحو عشرة واستدل بجموعہا علی أن الوصال من خصائصہ صلی اللہ علیہ وسلم، کذا فی
معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۵ و ۱۷۶) بتغیر سیر من المرتب ۱۲
ثم وتعقب بأنه لا یكون صیاماً فضلاً عن أن یكون وصلاً، وأجیب بأن المفطر الطعام المعتاد دون ما
کان علی سبیل خرق العادة للکرامة۔

علامہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں: والاول اظهر لوجهین؛
احدہما أنه لو طعم و شرب حقیقۃ لم یکن مواسلاً، وقد اقرہم علی قولہم انک تو اصل۔
والثانی أنه قد روی أنه قال: ”انی اظل یطعمنی ربی ویسقینی“ و ہذا یقتضی أنه فی النہار، ولا یجوز
الاکل فی النہار، ولا الغیرہ۔

المغنی (ج ۳ ص ۱۷۱) الثالث فی الوصال۔

لیکن جن حضرات نے ”یطعمنی ویسقینی“ کے حقیقی معنی کو راجح قرار دیا ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ روزہ کے لئے مفطر طعام معتاد ہے، اور طعام غیر معتاد نہ مفطر ہے نہ وصال کے لئے منحل، خواہ دن میں ہو یا رات میں، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا چونکہ دوسرے عالم تعلق قائم ہو جاتا تھا اور اسی عالم میں اکل و شرب پایا جاتا تھا اس لئے افطار کا حکم نہ لگتا تھا جیسے مثلاً روزہ دار اگر خواب میں عورت سے محبت کرے (باقی حاشیہ صفحہ ۶۱۹)

”یطعنی ویسقینی“ کی شرح کرتے ہوئے حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں ”کیفیتہ مفوضۃ الی صاحب الشریعة فلا نخوض فیہا۔“

درودی عن عبد اللہ بن الزبیرؓ اَنَّهُ کان یواصل لایام ولا یفطرؓ اور صحابیات میں حضرت ابوسعیدؓ کی بہن بھی وصال کی قائل تھیں، نیز تابعین میں سے عبدالرحمن بن ابی نعمؓ، عامر بن عبداللہ بن الزبیرؓ، ابراہیم بن یزید تیمیؓ اور ابو جوزاءؓ بھی صوم وصال پر عمل کرتے تھے۔

صوم وصال کی نہی کے ثابت ہونے کے باوجود ان حضرات کا صوم وصال پر عمل کرنا شاید اس لئے ہو کہ انہوں نے نہی کو ”ارشاد“ پر محمول کیا ہو اُفادۃ الشیخ الانوریؒ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم (از مرتب)

اور انزال ہو جائے تو روزہ نہیں ٹوٹتا حالانکہ باعتبار ظاہر کے روزہ ٹوٹ جانا چاہئے، بالکل اسی طرح جہاں کھانا مفطر تھا وہاں آپ کھاتے نہ تھے اور جہاں کھاتے تھے وہ مفطر نہیں۔ واللہ اعلم، کافی بعض اُمالی حکیم الامتہ الشیخ التھانوی رحمہ اللہ سنن الترمذی ومعارف السنن للبنوریؒ (ج ۶ ص ۱۷۶) ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ۵۸۴

۱۔ حکذا نقل شیخ البنوریؒ فی ”معارف“ (ج ۶ ص ۱۷۶) ۱۲

۲۔ روى ابن ابی شیبۃ بإسناد صحیح عنہ اَنَّهُ کان یواصل خمسۃ عشر یوماً کذا فی ”الفتح“ للحافظ (ج ۳ ص ۱۷۷) ۱۲

وروى عن عمر أيضاً أَنَّهُ کان یواصل الی یومین وثلاثۃ (کما قالہ الشیخ الانوریؒ)۔ قال شیخ البنوریؒ: ولم أجِدْ عن الفاروق صوم الوصال فیما عندی من کتب الحدیث والسیرۃ والتاریخ، واللہ اعلم، کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۷) ۱۲ مرتب ما فاء اللہ۔

۳۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۷)، نیز ان حضرات کا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے بھی بڑی قابلِ غور ہے، نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الوصال فی الصوم، فقال رجل من المسلمین: اَینک تواصل یا رسول اللہ! قال: وأَینکم مثلی؟ إني أبیت یسقینی، فلما أبوا أن یتہوا عن الوصال واصل ہم یوماً ثم رأوا الهللال، فقال: لو تأخر لزدتکم کالتشکیل لہم حین أبوا أن یتہوا۔ (صحیح بخاری۔ ج ۱ ص ۲۶۳۔ باب التشکیل لمن اکثر الوصال) چنانچہ حافظ فتح الباریؒ

(ج ۳ ص ۱۷۷) باب الوصال میں لکھتے ہیں: ”ومن جمعت ماسیأتی فی الباب الذی بعدہ اَنَّهُ صلی اللہ علیہ وسلم واصل بأصحابہ بعدہ لہی، فلو کان لہی للتحريم لما أقربہم علی فعلہ فعلم أَنَّهُ أراد بالہی الرحمة لہم والتخفيف لہم كما صرح بہ عائشۃ فی حدیثہا (اُنّی نہایم)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجَنْبِ يَدِ رِكَهَةِ الْفَجْرِ وَهُوَ يَدُ الصَّوْمِ

أَخْبَرَتْنِي عَائِشَةُ وَأُمُّ سَلَمَةَ زَوْجَا النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَدُ رِكَهَةِ الْفَجْرِ وَهُوَ جَنْبٌ مِنْ أَهْلِهِ ثُمَّ يَغْتَسِلُ فَيَصُومُ : حَدِيثُ بَابِ كَيْفِ عُمُومِ كَيْفِ بَنَاءِ بِرَأْسِهِ أَرْبَعًا وَرَجُوهَا سَبَابُ كَيْفِ قَاتِلِ هِيَ كَيْفِ جَنَابَتِ رُوزِهِ كَيْفِ مَنَانِي نَهَيْسِ خَوَاهِ رُوزِهِ فَرَضِ هُوَ يَنْقُلُ ، طُلُوعِ فَجْرِ كَيْفِ بَعْدَ فَوْرًا غَسْلِ كَرَلَيْ يَأْتَا خَيْرِ كَرَلَيْ ، پھر یہ تاخیر خواہ عمدًا ہو یا نسیانًا یا نیند کی وجہ سے یہ

۱۰ شرح باب از مرتب ۱۲

۱۰ و بہ قال علی وابن مسعود وزید بن ثابت وأبو الدرداء وأبو ذر وعبد اللہ بن عمر وعبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم ، وقال أبو عمر : إنه الذي عليه جماعة فقهاء الأمصار بالعراق والحجاز أئمة الفتوى بالأمصار مالک والوحيفة والثاقبي والثوري والأوزاعي والليث وأصحابهم وأحمد وإسحاق وأبو ذر وابن عليّ و أبو عبيدة و داود وابن جرير الطبري و جماعة من أهل الحديث .

علامہ عینی نے اس مسئلہ میں کل سات اقوال نقل کئے ہیں ، ایک تو وہی جس کی تفصیل بیان ہوئی ، بقیہ اقوال کی تفصیل یہ ہے :

(۲) أنه لا يصح صوم من أصبح جنباً مطلقاً ، و بہ قال الفضل بن عباس وأسماء بن زيد وأبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم .

(۳) التفرقة بين أن يؤخر الغسل عما يجنبه أم لا ، فإن علم وأخره عمدًا لم يصح ، والأصح روى ذلك عن طاووس وعروة بن الزبير وإبراهيم النخعي ، وقال صاحب الإكمال : ومثله عن أبي هريرة .

(۴) التفرقة بين الفرض والنفل ، فلا يجزئ في الفرض ويجزئ في النفل ، روى ذلك عن إبراهيم النخعي أيضًا . حكاہ صاحب الإكمال عن الحسن البصري ، وحكى أبو عمر عن الحسن بن حي أنه كان يستحب لمن أصبح جنباً في رمضان أن يققه وكان يقول : فيصوم الرجل تطوعاً فإن أصبح جنباً فلا قضاء عليه .

(۵) أن يتم صومه ذلك اليوم وليققه ، روى ذلك عن سالم بن عبد الله والحسن البصري أيضًا وعطاء بن أبي رباح .

(۶) أنه يستحب القضاء في الفرض دون النفل ، حكاہ في الاستدکار عن الحسن بن صالح بن حي .

(۷) أنه لا يبطل صومه إلا أن تطلع عليه الشمس قبل أن يغتسل ويصلي ، فيبطل صومه ، قاله ابن حزم بناءً على مذاهب

في أن المعصية عمدًا تبطل الصوم — كذا في العمدة للعيني (ج ۱۱ ص ۶) باب الصائم يصح جنباً (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

ارشاد باری تعالیٰ ”فَالَّذِينَ بَشِرُوا هُنَّ وَأُنْبَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ ذَكُّوا
وَأَشْرِكُوا حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَّ لَكُمْ الْخِطُّ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخِطِّ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ
اتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ“ سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ جنبی اگر صبح ہونے کے بعد
غسل کرے تو اس کا روزہ صحیح ہو جائے گا، کیونکہ جب مفطرات ثلاثہ کی صبح صادق تک اجازت
دے دی گئی تو جو شخص بالکل آخر شب میں محبت کرے گا تو وہ ظاہر ہے کہ صبح صادق کے بعد ہی غسل
کرے گا، معلوم ہوا کہ جنابت اور روزہ میں کوئی منافات نہیں۔

نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ وَهُوَ واقف على الباب وَأَنَا أَسْمَعُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنِّي أَصْبِحُ جُنْبًا
وَأَنَا أُرِيدُ الصِّيَامَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَأَنَا أَصْبِحُ

قال الشيخ السنورى: ومع رجوع أبي هريرة عن القيل بعدم صحة الصوم كما هو مصرح في رواية مسلم (ج ۱ ص ۲۵۳)
وم ۳۵۴، باب مضموم من طلع عليه الفجر وجنب - م (التي هي أدنى رواية في الباب (أي رواية أبي بكر:
سمعت أبا هريرة يقول في قصة من ادركه الفجر جنباً فلا يصوم قال: فذكرت ذلك لعبد الرحمن بن
الحارث لأبيه فأنكر ذلك فأنطلق عبد الرحمن وأنطلقت معه حتى دخلنا على عائشة وأم سلمة رضي الله عنهما
فصاها عبد الرحمن عن ذلك قال: فكنتما هما قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم يصبح جنباً من غير حلم ثم يصوم، قال:
فأنطلقنا حتى دخلنا على مروان، فذكر ذلك لعبد الرحمن، فقال مروان: عزمت عليك إلا ما ذهبت إلى أبي هريرة
فرددت عليه ما يقول قال: فجننا أبا هريرة وأبو بكر حاضر ذلك كله، قال فذكر لعبد الرحمن، فقال أبو هريرة:
أهما قالتاه لك؟ قال: نعم، قال: هما أعلم، ثم رد أبو هريرة ما كان يقول في ذلك إلى الفضل بن عباس،
فقال أبو هريرة: سمعت ذلك من الفضل ولم أسمع من النبي صلى الله عليه وسلم، قال: فرجع أبو هريرة عما كان
يقول في ذلك الحديث، قلت لعبد الملك: أقالنا في رمضان؟ قال كذلك يصبح جنباً من غير حلم ثم يصوم - م)
وقد بقي على مقالة أبي هريرة تلك بعض التابعين كما نقله الترمذی (في الباب - فقال: ”وقد قال قوم من التابعين:
إذا أصبح جنباً يقضي ذلك اليوم - م) ثم ارتفع الخلاف واستقر الإجماع على خلافه كما جزم به النووي (في شرحه
لصحيح مسلم - ج ۱ ص ۳۵۴ - باب مضموم من طلع عليه الفجر وجنب - م) وأما ابن دقيق العيد فيقول: سار ذلك
إجماعاً أو كالأجماع - كذا في معادن السنن (ج ۶ ص ۱۷۹) بزيادة من المربع - وإن شئت التفصيل فراجع للمعارف ۱۲

جنباً وأنا أريد الصيام فأغتسل وأصوم ، فقال له الرجل : يا رسول الله !
إنك لست مثلنا ، قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر ، فغضب
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : إني لأرجو أن أكون اختاكم بالله
واعلمكم بما أتقته والله أعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي إِجَابَةِ الصَّائِمِ الدَّعْوَةَ

إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ إِلَى طَعَامٍ فَلْيَجِبْ فَإِنْ كَانَ صَائِمًا فَلْيُصَلِّ يَعْنِي
الدَّعَاءَ . حدیث اس پر دال ہے کہ اگر روزہ دار کو دعوت دی جائے تو اُسے وہ دعوت قبول
کرنی چاہئے پھر اگر داعی پر اس کا روزہ شاق نہ ہو تو اس کو اپنا روزہ پورا کر لینا چاہئے مرنہ افطار کر لینا چاہئے

لہ روایہ مالک فی الموطا _ واللفظ _ (ص ۲۲۸ و ۲۲۹) ما جاز فی صیام الذی یصح جنباً . ومسلم فی صحیحہ
(ج ۱ ص ۳۵۳) باب صوم من طلع علیہ الفجر وهو جنب . والبداء فی سننہ (ج ۱ ص ۳۲۴ و ۳۲۵) باب
من أصبح جنباً فی شہر رمضان .

اعلم أن الأحادیث فی هذا الباب فیهما اختلاف وتعارض كما یتضح من روایات الصحاح والسنن . راجع
للتفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۹ و ۱۸۰) ۱۲ مرتب عافاه الله

۱۲ شرح باب از مرتب ۱۲

تہ البیضاة وما لک والشافعی والاکثرون أنه لا یصلی علی غیر الانبیاء استقلالاً ولكن تبعاً ، وعند أحمد جائز ، وفي رواية عنه
تحريمه ، وهي رواية عن مالك أيضاً ، قال عیاض : والذي آمیل إلیه قول مالک وسفیان ، وهو قول المحققین من
المشککین والفقہاء ، قالوا : یذكر غیر الانبیاء بالرضا والغفران والصلاة علی غیر الانبیاء یعنی استقلالاً لم یکن من الأمر

المعروف ، وإنما أحدثت فی دولة بنی ہاشم _ هذا لم یخص ما فی "الفتح" (ج ۱۱ ص ۱۴۶ و ۳ و ۲۸۶) والعمدة (ج ۴ ص ۴۴۹)
وقد توسع صاحب الفتح فی البحث ، فلیراجع کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۳) ۱۲ مرتب عافاه الله

جیسا کہ سنن دارقطنی کی ایک مرسل روایت اس پر دال ہے "عن ابراہیم بن عبید قال صنع ابو سعید الخدری طعاماً
فدعا النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأصحابہ ، فقال رجل من القوم : إني صائم ، فقال له رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صنع

لک أحوک ویکلف لک أحوک ، أفطر وصم يوماً مکانہ" (ج ۲ ص ۱۷۷ ، رقم ۲۴) تبییت النیة من اللیل وغیرہ قبل
باب القبلة للصائم . اس مرسل سے متعلق تفصیل کیلئے دیکھئے اغلاز السنن (ج ۱ ص ۱۴) باب از الولیة الی ایام ان لم یکن فحرماً

فإن الضیافة عذر (یہ حکم نفلی روزہ کا ہے نہ کہ فرض روزوں کا)۔

پھر حدیث باب میں فلیصل کی تفسیر بعض حضرات نے ”دعا“ سے کی ہے کما فی الباب، بلکہ معجم طبرانی میں حضرت ابن مسعود کی روایت میں اس کی تصریح ہے یعنی ”وإن کان صائماً فلیدع بالبرکة“

علامہ طبری فرماتے ہیں ”فلیصل“ سے مراد نماز پڑھنا ہے، جیسا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ام سلمہ کے گھر میں ایسا ہی کیا۔ واللہ اعلم

۱۔ سبق تفصیل فی ”باب افطار الصائم المتطوع“ ۱۲

۲۔ کما یظهر من روایۃ عائشۃ عند الطبرانی فی الأوسط قالت: دخلت علی امرأة فأتیتها بطعام، فقالت: إني صائمة، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: آمن تغار رمضان؟ قالت: لا، قال: فأفطری۔ ومن روایۃ ابن عمر عند فی الکبیر قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إذا دخل أحدکم علی أخیه المسلم فأراد أن یفطر فلیفطر إلا أن یکون ذلک من رمضان أو تغار رمضان أو نذر (قال البیہقی) وفيه بقیۃ بن الولید وهو مدلس۔۔۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۰۱) باب فمیں نزل بقوم فأراد الصوم ۱۲ مرتب

۳۔ ستن أبی داؤد (ج ۱ ص ۳۳۴) فی الصائم یدعی (إلی الولیۃ) میں یہ روایت ”ہشام عن ابن سیرین“ کے طریق سے مروی ہے وہاں ہشام نے بھی ”فلیصل“ کی تفسیر ”دعا“ سے کی ہے، چنانچہ امام ابوداؤد لکھتے ہیں: قال ہشام: والعلاۃ الدعاء ۱۲ مرتب

۴۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۱) قال شیخ البیہقی: ثبتت تفسیر مرفوعاً، وفي حدیث أبی ہریرۃ فی الباب ایضاً ”فلیقل إني صائم“ بدل ”فلیصل“ فینظر أن المراد أن یعتذر له بصومہ ثم یدع له بالخیر والبرکة، لیكون جبراً لغواً من کل جہۃ۔ المصدر نفسه ۱۲ مرتب

۵۔ مرقاة المفاتیح (ج ۳ ص ۳۰۹) باب بلا ترجمۃ قبل باب لیلة القدر ۱۲ مرتب
۶۔ چنانچہ بخاری میں حضرت انس سے مروی ہے ”قال: دخل النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی أم سلیم فاستبرو سمن فقال: أئیدوا سمنکم فی سقائہ وتمرکم فی وعائہ فإنی صائم ثم قام إلی ناحیۃ من البیت فصلى غیر المكتوبۃ فدعا لأم سلیم وأهل بیتہا“ (ج ۱ ص ۲۶۶) باب من زار قومًا فلم یفطر عندہم۔

لیکن علامہ بخاری فرماتے ہیں: ”ومن فسر قوله ”فلیصل“ آی: فلیصل کعتین، مستدلاً بحديث أنس فی الصحیحین من قصۃ أم سلیم فعیذ، وكيف بین الحدیثین فرق فإِنَّه صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن مدعو فی حدیث أنس فلا وجه

معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۱) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۱) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۱) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۱) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۱)

إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ وَهُوَ صَائِمٌ فَلْيَقُلْ إِنِّي صَائِمٌ

اس باب کی دونوں حدیثوں کا حاصل یہ ہے کہ نفلی روزہ دعوت قبول نہ کرنے کا عذر نہیں، البتہ اس دعوت کی وجہ سے روزہ ختم کرنے اور افطار کرنے یا نہ کرنے کا حکم مقتضائے حال کے مطابق ہوگا، پھر اگرچہ نفلی عبادات میں اخفاء افضل ہے، تب بھی مدعو کو چاہئے کہ وہ داعی کو اپنے روزہ کے بارے میں بتلا دے تاکہ داعی کیلئے باعث تکلیف ورنہش نہ ہو۔ واللہ اعلم

(از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي ذِكْرِ أَهِيَّةِ صَوْمِ الْمَرْأَةِ إِلَّا بِإِذْنِ زَوْجِهَا

عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا تصوم المرأة وزوجها شاهداً يوماً من غير شهر رمضان إلا بإذنه، جمہور کے نزدیک یہ ممانعت تحریمی ہے، لیکن اس کے باوجود اگر اس نے روزہ رکھ لیا تو روزہ درست ہو جائے گا اگرچہ گنہگار ہوگی، پھر بعض شافعیہ کے نزدیک یہ کراہت تحریمی نہیں، مالکیہ میں سے مہلبت نے بھی اس نہی کو حسن مناشرت سے متعلق قرار دے کر کراہت تنزیہی پر محمول کیا ہے۔

پھر اگر عورت شوہر کی اجازت کے بغیر روزہ رکھ لے تو شوہر اُسے روزہ توڑنے پر مجبور کر سکتا ہے اگرچہ ایسا کرنا خلاف اولیٰ اور روزہ کی حرمت کے منافی ہے۔ واللہ اعلم

(از مرتب)

۱۔ کذا حكاہ القاری عن بعضہم — مدارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۲) ۱۲ مرتب

۲۔ شرح باب از مرتب ۱۳

۳۔ وسبب التحريم أن لزوج حق الاستمتاع بها في كل وقت — مدارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۳) ۱۳ مرتب

۴۔ هذا كله ملخص ما أفاده النووي ثم الحافظان ابن حجر في الفتح والبدر العيني في العمدة (۹-۴۸۳)

کذا فی مدارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۳) ۱۲ مرتب



کی حالت میں مبالغہ فی الاستثنا سے اس لئے رد کیا گیا ہے کہ اس سے پانی کے دماغ یا حلق تک پہنچنے کا خطرہ ہوتا ہے، اسی سے فقہاء نے یہ اصول مستنبط کیا ہے کہ اگر کوئی چیز جو بطن یا جوف بطن تک پہنچ جائے تو وہ مفسد موم ہوتی ہے۔

اس اصول سے ہمارے زمانے کے دو مسئلے متعلق ہیں، پہلا مسئلہ تدخین کا ہے اور دوسرا مسئلہ انجکشن کا۔

مسئلہ تدخین | جہاں تک تدخین یعنی دھوپ کو دماغ تک پہنچانے کا تعلق ہے اس کے مفسد موم ہونے میں کوئی شبہ نہیں، چنانچہ حقہ اور سگریٹ وغیرہ اسی بنا پر مفسد ہیں کہ ان کے ذریعہ دھواں جوف بطن اور جوف دماغ تک پہنچا یا جاتا ہے۔

روزہ میں انجکشن کا شرعی حکم | انجکشن کے بارے میں علماء عصر کا اختلاف رہا ہے لیکن راجح اور مفتی بہ قول یہ ہے کہ وہ مفسد موم نہیں ہے جس کی وجہ مختصراً یہ ہے کہ روزہ اس وقت فاسد ہوتا ہے جبکہ کوئی چیز جوف بطن یا جوف دماغ تک پہنچائی جائے کما یقتضا۔

لہ انظر معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۹)۔ وفيه: أن دخول الدخان الدماغ غير مفسد ولكن إدخاله مفسد، كما ذكر في "الدر المنثور" وغيره ۱۲ مرتب

۲۔ اسی بات کو حضرت مفتی اعظم پاکستان رحمۃ اللہ علیہ مزید وضاحت کے ساتھ اس طرح تحریر فرماتے ہیں:

”ڈاکٹروں سے تحقیق کرنے اور تجربہ سے یہ بات ثابت ہوئی کہ انجکشن کے ذریعہ دوا جوف عروق میں

پہنچائی جاتی ہے، اور خون کے ساتھ شریانوں یا وریدوں میں اس کا سریان ہوتا ہے، جوف دماغ یا جوف

بطن میں براہ راست دوا نہیں پہنچتی، اور فساد موم کے لئے مفطر کا جوف دماغ یا جوف بطن میں منتقل اصل کے

ذریعہ پہنچنا ضروری ہے، کسی عضو کے جوف میں یا عروق (شریانوں اور وریدوں) کے جوف میں پہنچنا مفسد موم

نہیں، لہذا انجکشن کے ذریعہ جو دوا بدن میں پہنچائی جاتی ہے مفسد موم نہیں، فقہاء کی عبارتیں دو طرح پر تقریباً

بلکہ حقیقتہً اس دعویٰ کی تصریح کرتی ہیں، اقول تو یہ کہ فقہاء نے زخم پر دوا ڈالنے کو مطلقاً مفسد نہیں فرمایا، بلکہ

جائز یا آئمہ کی قید لگائی ہے، کیونکہ انہیں دو قسم کے زخموں سے دوا براہ راست جوف دماغ یا جوف بدن

کے اندر پہنچتی ہے در نہ جوف عروق کے اندر تو دوسری قسم کے زخموں سے بھی دوا پہنچ جاتی ہے، دوسرے

بہت سی جزئیات فقہیہ مسلمات فقہاء میں ایسی ہیں جن میں دوا وغیرہ مطلقاً جوف بدن میں تو پہنچ گئی لیکن چونکہ

اب بعض انجکشن ایسے ہوتے ہیں جن سے دوا جو فِ بطن یا جو فِ دماغ تک پہنچ جاتی ہے اور بعض سے نہیں پہنچتی، اگر نہیں پہنچتی تو اس سے روزہ کا فاسد نہ ہونا ظاہر ہے اگر پہنچتی ہو تب بھی وہ مفسد نہیں اس لئے کہ روزہ کے فساد کے لئے ضروری ہے کہ جو فِ تک پہنچنے والی چیز منافذِ اصلیہ کے ذریعہ پہنچے اور غیر منافذِ اصلیہ سے کسی چیز کا پہنچنا مفسدِ صوم نہیں، کما صرح به ملک العلماء الکاسانی فی بدائع الصنائع، اور ظاہر ہے کہ انجکشن

فِ جو فِ دماغ یا جو فِ بطن میں متقدّمی سے نہیں پہنچتی اس لئے اس کو مفسدِ صوم نہیں قرار دیا، جیسے مولیٰ پشاجاہ رحمہ اللہ کے اندر دوا یا تیل وغیرہ چڑھانے سے باتفاق ائمہ ثلاثہ روزہ فاسد نہیں ہوتا، کما صرح به الشامی حیث قال: وَاَنَّا اَنَادَانَهُ لَوَالِقَى فِي قَعْبَةِ الذِّكْرِ لَا يَفْسِدُ اَتَانًا وَلَا شَكَّ فِي ذَلِكَ۔ شامی ص ۱۰۳ ج ۲ و مشلہ فی الخلاصہ ص ۱۲۵ ج ۱، نقلًا عن ابي بكر البغوی۔ دیکھئے آلات جدیدہ (ص ۱۵۳ و ۱۵۴) ۱۲ مرتب غنی عنہ

حاشیہ صفحہ ۶۲۷

لہ (ج ۲ ص ۹۳) فصل دأما ركنه فالإمساك عن الأكل ثم۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں: وما وصل إلى الجوف أو إلى الدماغ من المخارِق الأصلية كالأنف والأذن والبر، بأن استعط أو احتقن أو أقطر في أذنه فوصل إلى الجوف أو إلى الدماغ فسد صومه، أما إذا وصل إلى الجوف فلا شك فيه لوجود الأكل من حيث الصورة وكذا إذا وصل إلى الدماغ لأنه منفذ إلى الجوف، فكان بمنزلة زاوية من زوايا الجوف۔ إلى قوله۔ وأما ما وصل إلى الجوف أو إلى الدماغ من غير المخارِق الأصلية بأن دأوى الجائفة والآثمة، فإن دأوا بدواء يابس لا يفسد، لأنه لم يصل إلى الجوف ولا إلى الدماغ، ولو علم أنه وصل يفسد في قول أبي حنيفة۔

حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ علامہ کاسانی کی مذکورہ عبارت نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ”بدائع کی مذکورہ عبارت سے دو باتیں ثابت ہوئیں، اقول یہ کہ کسی چیز کا بدن کے کسی حصہ کے اندر داخل ہو جانا مطلقاً روزہ کو فاسد نہیں کرتا، بلکہ اس کے لئے دو شرطیں ہیں، اقول یہ کہ وہ چیز جو فِ معدہ میں یا دماغ میں پہنچ جائے، دوسرے یہ کہ یہ پہنچنا بھی مخارِقِ اصلیہ یعنی منفذِ اصلی کے راستہ سے ہو، اگر کوئی چیز مخارِقِ اصلیہ کے علاوہ کسی دوسری کیمیادی طریق سے جو فِ معدہ یا دماغ میں پہنچادی جائے تو وہ بھی مفسدِ صوم نہیں، انجکشن کے ذریعہ بلاشبہ دوا یا اس کا اثر پورے بدن کے ہر حصہ میں پہنچ جاتا ہے، مگر یہ پہنچنا منفذِ اصلی کے راستہ سے نہیں، بلکہ عروق (رگوں) کے راستہ سے ہوتا ہے اور یہ راستہ منفذِ اصلی نہیں (لہذا مفسدِ صوم نہیں)۔ آلات جدیدہ (ص ۱۵۶) ۱۲ مرتب غنی عنہ

سے جو دوا جو ف میں پہنچتی ہے وہ منافذِ اصلیہ کے ذریعہ نہیں پہنچتی لہذا مفسدِ صوم نہ ہوتی، اور یہ علت عام ہے لہذا انجکشن خواہ رگت کا ہو یا پٹھے کا، دونوں کا حکم ایک ہی ہے۔
بعض حضرات اس پر شبہ کرتے ہیں کہ انجکشن سے جسم میں قوت آجاتی ہے جو روزہ کے منافی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مطلق قوت یا نشاطِ روزہ کے منافی نہیں، بلکہ وہ قوت منافی صوم ہے جو مخارجِ اصلیہ کے ذریعہ کوئی چیز جو فِ بطن یا جو فِ دماغ تک پہنچا کر حاصل کی جائے اس کے سوا کسی اور عمل سے اگر قوت آئے یا نشاط پیدا ہو یا پیاس مٹے تو وہ مفسدِ صوم نہیں، یہی وجہ ہے کہ روزہ میں غسل کی اجازت ہے، حالانکہ غسل سے مسامات کے ذریعہ پانی اندر پہنچتا ہے اور پیاس میں بھی کمی ہوتی ہے لیکن چونکہ وہ منافذِ اصلیہ سے نہیں، اس لئے مفسدِ صوم نہیں، اسی طرح روزہ کی حالت میں کسی ٹھنڈے مقام پر چلے جانا مفسدِ نہیں حالانکہ اس سے بھی پیاس مٹتی ہے، یہی معاملہ انجکشن کا ہے، تاہم چونکہ بعض علماء ہند انجکشن کو مفسدِ صوم کہتے ہیں اس لئے احتیاط اس میں ہے کہ ضرورت کے بغیر روزہ میں انجکشن نہ لگایا جائے اس مسئلہ کی پوری تفصیل حضرت والد ماجد قدس سرہ کی کتاب ”آلاتِ جدیدہ“ میں موجود ہے۔
واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

۱۔ یہ کتاب ادارۃ المعارف دارالعلوم کراچی سے شائع ہو چکی ہے جس میں حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے روزہ میں انجکشن سے متعلق ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے اس کی شرعی حیثیت کے بارے میں (ص ۱۵۳ تا ۱۵۷) تفصیلی بحث فرمائی ہے حضرت مفتی اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے اس فتوے پر حکیم الامت حضرت تھانوی، شیخ الاسلام حضرت مدنی، عالم ربانی حضرت مولانا سید امجد حسین صاحب اور شیخ الادب حضرت مولانا اعجاز علی صاحب رحمہم اللہ تعالیٰ کی تصدیق موجود ہیں۔
حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس فتوے میں انجکشن کے مفسدِ صوم نہ ہونے کو ایک مثال سے بھی واضح کیا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

”یہ ظاہر ہے کہ انجکشن کا طریقہ نہ عہد رسالت میں موجود تھا نہ ائمہ مجتہدین کے زمانہ میں، اس لئے اس کا کوئی صریح حکم تو نہ کسی حدیث میں مل سکتا ہے نہ ائمہ دین کے کلام میں، البتہ فقہی اصول و قواعد اور نظائر پر قیاس کر کے ہی اس کا حکم شرعی معلوم کیا جاسکتا ہے، سو اس کی واضح مثال یہ ہے کہ اگر کسی کو بچھو یا سانپ (باقی حاشیہ پر صفحہ آئندہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِيْمَنْ نَزَلَ بِقَوْمٍ فَلَا يَصُومُ إِلَّا بِإِذْنِهِمْ

عن عائشة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من نزل على قوم فلا يصوم من تطوعاً إلا بإذنهم۔ یہ حدیث منکر ہے، کما صرح بہ الترمذی، اگر یہ ثابت بھی ہو جائے تب بھی حسن معاشرت اور استحباب پر محمول ہوگی، وجہ یہ ہے کہ مہمان کے روزے میزبان کے لئے باعث کلفت ہوں گے اس لئے کہ اُسے سحری اور افطار کا بطور خاص اہتمام کرنا پڑے گا۔ واللہ اعلم (از مرتب)

کھانے کاٹ لے تو یہ مشاہدہ ہے کہ زہر بدن کے اندر جاتا ہے، سانپ کا زہر تو اکثر داغ پی پر اثر انداز ہوتا ہے، اور بعض جانوروں کے کاٹنے سے بدن پھول جاتا ہے، جس سے زہر کا بدن کے اندر جانا یقینی ہو جاتا ہے، مگر کسی دنیا کے فقیہ عالم نے اس کو مفسد صوم نہیں قرار دیا، یہ انجکشن کی ایک واضح مثال ہے، بلکہ سننا یہ گیا ہے کہ انجکشن کی ایجاد ہی اسی طرح ہوئی ہے کہ زہریلے جانوروں کے کاٹنے کا تجربہ کرتے کرتے اس نتیجہ پر پہنچا گیا ہے کہ دوا کا فوری اثر اس طرح بدن میں پہنچایا جاسکتا ہے، سانپ، بھو اور دوسرے زہریلے جانوروں کے کاٹنے کو دنیا میں کسی نے مفسد صوم قرار نہیں دیا، اس کی وجہ وہی ہو سکتی ہے جو ”بدائع“ کے حوالہ سے ابھی گزری ہے کہ یہ زہر اگرچہ بدن کے سب حصوں میں پہنچ گیا مگر مخارج اصلہ یعنی متغذی اصل کے راستہ سے نہیں پہنچی، اس لئے مفسد صوم نہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ (ص ۱۵۷) ۱۲ مرتب غنی غنہ

حاشیہ صفحہ ۱۲

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۲۔ مک فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۱)۔

وفی شرح ابی الطیب: ”لا یصوم إلا بإذنهم لئلا یخرجوا بصومہ بسبب تقیید الوقت واحسان الطعام للصائم بخلاف ما إذا کان مفطراً فنیاً کل معہم کما یأکلون، فیندفع عنهم الحرج، ولأنه من آداب الضیف أن یطیع المضيف، فإذا خالف فقد ترک الأدب“ شروح اربعہ (ج ۲ ص ۱۳۵) ۱۲ مرتب

بَاب مَا جَاءَ فِي الْإِعْتِكَافِ

عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعتكف العشر الأواخر

له وهو في اللغة: الإقامة على شيء ولو دمه، وحبس النفس عليه، ومنه قوله تعالى: "مَا يَذِرُوا وَالشَّائِئِلُ أَيُّكُمْ لَهَا عَاكِفُونَ" وقوله تعالى: "يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامِهِمْ" وفي الشريعة: هو الإقامة في المسجد واللبث فيه مع الصوم والنية - تبیین الحقائق (ج ۱ ص ۳۴۷) باب الاعتكاف

اعتکاف نفلی کاکم سے کم زمانہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک دن ہے، امام مالکؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دن کا اکثر حصہ ہے، جبکہ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایک ساعت ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔ عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۴۰) کتاب الاعتکاف۔ اور علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں: "وَأَمَّا اعتكاف التطوع فقد روي الحسن عن أبي حنيفة أنه لا يصح بدون الصوم، ومن مشايخنا من اعتمد على هذه الرواية، وأما على ظاهر الرواية فلأن في الاعتكاف التطوع عن أصحابنا روايتين، في رواية مقدريوم وفي رواية غير مقدريوم أصلاً وهو رواية الأصل - بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۰۹) کتاب الاعتکاف، فصل وأما شرائط صحته۔

چنانچہ دارج یہی ہے کہ اعتکاف نفلی کے لئے وقت کی کوئی مقدار مقرر نہیں، بلکہ جتنا وقت بھی مسجد میں اعتکاف کی نیت سے ٹھہر جائے اعتکاف ہو جائے گا۔ البتہ رمضان المبارک میں جو اعتکاف مسنون ہو اس کے لئے دس روز کی مدت مقرر ہے، اس سے کم میں سنت ادا نہیں ہوگی۔ کما یظهر من "التبیین" (ج ۱ ص ۲۴۸) باب الاعتکاف وغیرہ
اعتکاف کی تین قسمیں ہیں:

(۱) اعتکاف مسنون، یہ وہ اعتکاف ہے جو صوف رمضان المبارک کے آخری عشرہ میں اکیسویں شب سے عید کا چاند دیکھنے تک کیا جاتا ہے، چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہر سال ان دنوں میں اعتکاف فرمایا کرتے تھے، اس لئے اس کو اعتکاف مسنون کہتے ہیں۔ یہ سنت مؤکدہ علی الکفایہ ہے یعنی ایک بستی یا محلے میں کوئی ایک شخص بھی کرے تو تمام اہل محلہ کی طرف سے سنت ادا ہو جائے گی، لیکن اگر پورے محلے میں کسی نے بھی اعتکاف نہ کیا تو تمام محلہ والوں پر ترک سنت کا گناہ ہوگا "احکام اعتکاف" (ص ۳۰ و ۳۱) بحوالہ شامی۔
(باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

علامہ حلیؒ لکھتے ہیں :-

”قوله لأن النبي صلى الله عليه وسلم واطلب عليه في العشر الأخير من رمضان“ أي حتى توفاه الله ثم اعلم
أنه إذا وجد بعدد ، فبזה المواظبة المقررة بعدم الترك مرة لما اقترنت بعدم الإنكار على من لم يفعله من
الصحابة كانت دليل السنة والإكاثون دليل الوجوب۔ حاشیہ حلی علی التبيين (ج ۱ ص ۳۴۷) باب الاعتکاف
واضح رہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے دو مرتبہ رمضان میں اعتکاف چھوٹا ہے جس کی تفصیل انشاء اللہ
”باب ملجاء فی الاعتکاف إذا خرج منه“ کے تحت آئے گی۔

(۲) اعتکاف نفل ، وہ اعتکاف ہے جو کسی بھی وقت کیا جاسکتا ہے۔

(۳) اعتکاف واجب ، وہ اعتکاف ہے جو نذر کرنے یعنی منت مانتے سے واجب ہو گیا ہو (واضح
ہے کہ کسی عبادت کے انجام دینے کا دل دل میں ارادہ کر لینے سے نذر نہیں ہوتی ، بلکہ نذر کے الفاظ کا زبان
سے ادا کرنا ضروری ہے ، صرف دل کا ارادہ کافی نہیں ، نیز زبان سے بھی صرف ارادہ کا اظہار کافی نہیں بلکہ
ضروری ہے کہ کوئی ایسا جملہ استعمال کرے جس کا مفہوم یہ نکلتا ہو کہ میں نے اعتکاف اپنے ذمہ لازم کر لیا) یا کسی
مسنون اعتکاف کو فاسد کرنے سے اس کی قضا واجب ہو گئی ہو۔

اعتکاف کی مذکورہ تینوں قسموں کی تفصیل کے لئے دیکھئے تبیین الحقائق (ج ۱ ص ۳۳۸) باب الاعتکاف ،

اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۱ و ۱۹۲)۔ ”احکام اعتکاف“ لاسٹا ذنا المحترم دام اقبالہم۔

اعتکاف کے لئے ضروری ہے کہ انسان مسلمان ہو اور عاقل ہو ، لہذا کافر اور مجنون کا اعتکاف
درست نہیں البتہ نابالغ بچہ جس طرح نماز روزہ رکھ سکتا ہے ، اسی طرح اعتکاف بھی کر سکتا ہے۔
عورت بھی اپنے گھر میں عبادت کی مخصوص جگہ مقرر کر کے وہاں اعتکاف کر سکتی ہے ، البتہ اس کے لئے
شوہر سے اجازت لینا ضروری ہے ، نیز یہ بھی لازم ہے کہ وہ حیض و نفاس سے پاک ہو ، اعتکاف واجب
اور اعتکاف مسنون میں یہ بھی شرط ہے کہ انسان روزہ دار ہو ، البتہ نفل اعتکاف کے لئے روزہ شرط
نہیں۔ دیکھئے ”بدائع الصنائع“ (ج ۲ ص ۱۰۸ و ۱۰۹) کتاب الاعتکاف ، نفل و اما شرائط معتہ ،
اور ”احکام اعتکاف“ (ص ۲۹) ۳ مرتب عنی عنہ

عن عائشة قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن يعتكف صلى الفجر ثم دخل في معتكفه۔ دوسری حدیث سے استدلال کر کے امام اوزاعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ اعتکاف کی ابتداء اکیس تاریخ کی فجر سے ہوتی ہے، امام زفرؒ کا قول بھی یہی ہے، امام احمدؒ اور لیثؒ کی بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے، شافعیہ میں سے ابن المنذرؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

لیکن ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ اعتکاف کی ابتداء اکیسویں شب سے ہوتی ہے، لہذا معتکف کو غروب شمس سے پہلے مسجد میں داخل ہو جانا چاہئے۔ امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔ جمہور کا استدلال اس باب میں حضرت عائشہؓ ہی کی پہلی حدیث سے ہے، یعنی "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَعْتَكِفُ الْعَشْرَ الْأَوَّلَ مِنْ رَمَضَانَ حَتَّى تَبْضُعَ اللَّهُ" اور عشرہ اخیرہ اسی وقت پورا ہوتا ہے جبکہ اکیسویں شب کو بھی اعتکاف میں

۱۔ اس مسلک کی ایک دلیل علامہ ابن قدامہؒ نے یہ بیان کی ہے "لَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ: مَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" ولا يلزم الصوم إلا من قبل طلوع الفجر ولأن الصوم شرط في الاعتكاف، فلم يجز ابتداءه قبل شطره، المغنی (ج ۳ ص ۲۱۱) مسأله: ومن نذر أن يعتكف شهرًا بعينه دخل المسجد قبل غروب الشمس۔

لیکن ظاہر ہے کہ یہ دلیل صحیح نہیں اس لئے کہ اعتکاف کے لئے روزہ اپنے محل میں شرط ہے اور روزہ کا محل نہار ہے نہ کہ لیل۔ لہذا جس طرح اگلی راتوں میں عدم صوم اعتکاف کے منافی نہیں اسی طرح اس شب میں بھی نہیں، نیز جس طرح دوسرے ایام کا اعتکاف ان کی لیالی کے بغیر معتبر نہیں اسی طرح اکیسویں تاریخ کا اعتکاف بھی اس کی رات کے بغیر معتبر نہ ہونا چاہئے۔ اس باب کی پہلی حدیث "كان يعتكف العشر الاواخر" پر عمل بھی اکیسویں شب کے اعتکاف کے بغیر نہ ہو سکے گا کما سیأتی تفصیلہ فی المتن ۱۲ مرتب ۱۱ یہاں تک کہ تمام تفصیل "المغنی" لابن قدامہؒ (ج ۳ ص ۲۱۰) اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۳) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

۱۲ والعشر بغیر الباء عدد لللیالی فإنها عدد المونث قال الله تعالى: "وَلَيَالٍ عَشْرٌ" واول اللیالی العشر لیلة احدى وعشرين قاله الموفق فی المغنی "کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۳) ۱۲ مرتب

داخل کیا جائے ورنہ تہنیت کے چاند کی صورت میں صرف نو راتیں اور اتنیس کے چاند کی صورت میں صرف آٹھ راتیں رہ جائیں گی۔

جہاں تک حدیث باب "اذا اراد ان يعتكف صلی الفجر ثم دخل فی معتكفه" کا تعلق ہے سو اس کی توجیہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں داخل تو اکیسویں شب سے پہلے ہی ہو جاتے تھے، لیکن آرام کرنے کے بجائے پوری رات نماز میں کھڑے کھڑے گزار دیتے تھے، اس لئے "معتكف" میں تشریف لے جانا اکیسویں تاریخ کی فجر کے بعد ہوتا تھا۔

دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ حدیث میں "فجر" سے مراد بیسویں تاریخ کی فجر ہے، اور مطلب یہ ہے کہ آپ صبح ہی سے "معتكف" کے انتظام کے سلسلہ میں مسجد چلے جاتے تھے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ

عن عائشة قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجاور في العشر الأواخر من رمضان ويقول: تحرى ليلة القدر في العشر الأواخر من رمضان، ليلة القدر کی وجہ تسمیہ یا تو یہ ہے کہ "تقدر فیہا الأرزاق والأجال" یا اس کا مطلب ہے کہ "لیلة ذات قدر عظیم"۔

۱۔ بالخصوص اس لئے بھی کہ یہ طاق رات ہوتی تھی ۱۲ م

۲۔ اس توجیہ کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۵) ۱۲ م

۳۔ یہ توجیہ بھی قرین قیاس ہے اس لئے کہ روایت میں اکیسویں یا بیسویں تاریخ کی کوئی تصریح نہیں، لیکن کتب و ترمذی حدیث میں یہ توجیہ اپنی ناقص تلاش سے احقر کو نہ مل سکی ۱۲ مرتب

۴۔ حضرت مفتی صاحب قدس سرہ سورۃ القدر کی تفسیر کے تحت لکھتے ہیں:

"قدر کے ایک معنی عظمت و شرف کے ہیں، زہری وغیرہ حضرات علماء نے اس جگہ یہی معنی لئے ہیں اور اس کو لیلۃ القدر کہنے کی وجہ اس رات کی عظمت و شرف ہی، اور ابو بکر وراق نے فرمایا کہ اس رات کو لیلۃ القدر اس وجہ سے کہا گیا کہ جس آدمی کی اس سے پہلے اپنی بے عملی کے سبب کوئی قدر و قیمت نہ تھی اس رات میں توبہ و استغفار اور عبادت کے ذریعہ وہ صاحب قدر و شرف بن جاتا ہے۔

قدر کے دوسرے معنی تقدیر و حکم کے بھی آتے ہیں، اس معنی کے اعتبار سے لیلۃ القدر کہنے کی وجہ یہ ہوگی کہ اس

(باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

واضح ہے کہ شبِ قدر امتِ محمدیہ کی خصوصیات میں سے ہے، ابن کثیرؒ نے اپنی تفسیرؒ میں نقل کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ کو فرمایا کہ جنانے بنی اسرائیل کے بعض آدمیوں کا تذکرہ کیا جن کو طویل عمر دی گئی تھی اور انہوں نے اس سورۃ ۱۰۱ اٹھ بار خوب عبادت کی، صحابہ کرامؓ کو یہ سن کر اپنی عمروں کے کم ہونے پر بے حد حسرت ہوئی جس پر سورۃ قمر نازل ہوئی اور خوشخبری دی گئی ”کَلِمَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ“

لسیلۃ القدر کی تعیین میں شدید اختلاف ہے یہاں تک کہ اس میں پچاس کے قریب اقوال شمار

ہوتے ہیں۔ رات میں تمام مخلوقات کے لئے جو کچھ تقدیر ازلی میں لکھا ہے اس کا جو حصہ اس سال میں رمضان سے اگلے رمضان تک پیش آنے والا ہے وہ ان فرشتوں کے حوالہ کر دیا جاتا ہے جو کائنات کی تدبیر اور تنفیذ امور کے لئے مامور ہیں، اس میں ہر انسان کی عمر اور موت اور رزق اور بادش و غیرہ کی مقدار میں مقررہ فرشتوں کو لکھوا دی جاتی ہیں، یہاں تک کہ جس شخص کو اس سال میں حج نصیب ہو گا وہ بھی لکھ دیا جاتا ہے۔ معارف القرآن (ج ۸ ص ۷۹۱) — نیز دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۲۲۱) باب فضل لیلۃ القدر — وریحۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲۸ و ۱۲۹) باب فضل لیلۃ القدر ۱۲ مرتباً واللہ

حاشیہ مفہم هذا

۱۔ (ج ۲ ص ۲۲۲) تحت تفسیر سورۃ القدر (طبع: دار احیاء الکتب العربیہ عیسیٰ البابی لکھنؤ ۱۳ مرتب) سورۃ القدر آیت ۴ — چنانچہ ابن ابی حاتمؒ نے مجاہدؒ سے مرسل روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی اسرائیل کے ایک مجاہد کا حال ذکر کیا جو ایک ہزار مہینے تک مسلسل مشغول جہاد رہا، کبھی ہتھیار نہیں اُتارے، مسلمانوں کو یہ سن کر تعجب ہوا، اس پر سورۃ قدر نازل ہوئی جس میں اس امت کے لئے صرف ایک رات کی عبادت کو اس مجاہد کی عمر بھر کی عبادت یعنی ایک ہزار مہینے سے بہتر قرار دیا ہے۔

اور ابن جریرؒ نے بروایت مجاہدؒ ایک دوسرا واقعہ یہ ذکر کیا ہے کہ بنی اسرائیل کے ایک مجاہد کا یہ حال تھا کہ ساری رات عبادت میں مشغول رہتا اور صبح ہوتے ہی جہاد کے لئے نکل کھڑا ہوتا، دن بھر جہاد میں مشغول رہتا، ایک ہزار مہینے اس نے اسی مسلسل عبادت میں گزار دیے اس پر اللہ تعالیٰ نے سورۃ قدر نازل فرما کر اس امت کی فضیلت سب پر ثابت فرمادی، اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ شبِ قدر امتِ محمدیہ کی خصوصیات میں سے ہے (منظہری) ابن کثیرؒ نے یہی قول (کہ شبِ قدر امتِ محمدیہ کی خصوصیت میں سے ہے) امام مالکؒ کا نقل کیا ہے اور بعض

ائمہ شافعیہ نے اس کو جہاں بکا قول لکھا ہے، خطابیؒ نے اس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے مگر بعض محدثین نے اس میں اختلاف کیا ہے (ماخوذ از ابن کثیر) — دیکھئے معارف القرآن (ج ۸ ص ۷۹۱) سورۃ القدر ۱۲ مرتباً واللہ

کئے گئے ہیں جن میں سے ایک قول یہ بھی ہے کہ وہ سارے سال میں دائرہ رہتی ہے، یہ قول حضرت

لہ (۱) اُنہا رفعت اصلاً ورأساً، قالہ الشیخ، وكذا حكى المتولى في التتمه عن المروافض، وكذا حكى الفاكهاني في شرح العمدة
عن الخفیه — علامہ عینی فرماتے ہیں "قلت: هذا النقل عن الخفیه غیر صحیح"۔ عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۳۲) باب التماس ليلة القدر في السبع
(۲) خاتمة بسنة واحدة وقعت في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم - (۳) خاتمة بهذه الأمة ولم يكن في الأمم قبيلهم -
(۴) ممكنة في جميع السنة (سبأ في تفصيله في المتن) (۵) محتمة برمضان ممكنة في جميع لياليه (۶) ليلة معينة منه (أي
من رمضان) مبہوتہ (۷) اول ليلة من رمضان (۸) ليلة النصف من رمضان (۹) ليلة النصف من شعبان
(۱۰) ليلة سبع عشرة من رمضان (۱۱) مبہوتہ في العشر الأوسط (۱۲) ليلة ثمان عشرة (۱۳) ليلة تسع عشرة (۱۴) اول
ليلة من العشر الأخير (۱۵) ان كان الشهر تاماً في ليلة العشرين لمكان كان ناقصاً في ليلة إحدى وعشرين (۱۶) ليلة
ثنتين وعشرين (۱۷) ليلة ثلاث وعشرين (۱۸) ليلة أربع وعشرين (۱۹) ليلة خمس وعشرين (۲۰) ليلة ست وعشرين
(۲۱) ليلة سبع وعشرين (وسبأ في تفصيله في المتن) (۲۲) ليلة ثمان وعشرين (۲۳) ليلة تسع وعشرين (۲۴) ليلة ثلاثين
(۲۵) في اواخر العشر الأخير (۲۶) مثل القول الذي قبله بزيادة الليلة الأخيرة (۲۷) تنقل في العشر الأخيرة (۲۸) هي في العشر
الأخيرة ليلة إحدى وعشرين (۲۹) هي في العشر الأخيرة ليلة ثلاث وعشرين (۳۰) هي في العشر الأخيرة ليلة
سبع وعشرين (۳۱) تنقل في السبع الأواخر — حافظ فرماتے ہیں "وقد تقدم بيان المراد منه في حديث ابن عمر (رضي
تحت القول السابع عشر - م) بل المراد بالاسبع من آخر الشهر أو آخر سبعة تعد من الشهر، ويخرج من ذلك القول
الثاني والثلاثون (۳۲) تنقل في النصف الأخير (۳۳) انها ليلة ست عشرة أو سبعة عشرة (۳۴) ليلة سبع عشرة أو تسع
عشرة أو إحدى وعشرين (۳۵) اول ليلة من رمضان أو آخر ليلة (۳۶) اول ليلة أو تاسع ليلة أو سابع عشرة أو إحدى
وعشرين أو آخر ليلة (۳۷) ليلة تسع عشرة أو إحدى عشرة أو ثلاث وعشرين (۳۸) ليلة ثلاث وعشرين أو سبع وعشرين
(۳۹) ليلة إحدى وعشرين أو ثلاث وعشرين أو خمس وعشرين (۴۰) منقصة في السبع الأواخر من رمضان (۴۱) ليلة
اثنين وعشرين أو ثلاث وعشرين (۴۲) أنها في اشفاق العشر الوسط والعشر الأخير (۴۳) ليلة الثالثة من العشر
الأخيرة أو الخامسة (۴۴) أنها في سبع أو ثمان من اول النصف الثاني (۴۵) اول ليلة أو آخر ليلة أو اوتر من الليل
(۴۶) أيح أنها لا تعلم (۴۷) ليلة أربع وعشرين أو سبع وعشرين -

هذا ملخص ما في "الفتح" للمحقق (ج ۲ ص ۲۲ تا ۲۳) باب تحري ليلة القدر في الوتر من العشر الأواخر،
فراجعته بيل الأتوال والعمدة للعيني (ج ۱ ص ۱۳۱) باب التماس ليلة القدر في السبع الأواخر -
وأكثر هذه الأقوال يتداخل، وفي الحقيقة يقرب من خمسة وعشرين قولاً - كما في معارف ابن (ج ۶ ص ۱۹۵)

عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور عکرمہؓ وغیرہ سے مروی ہے، امام ابوحنیفہؒ کی بھی مشہور روایت یہی ہے، کما حکاہ قاضی خانؒ والیوبکر الرازیؒ۔ شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے اور لکھا ہے کہ میں نے خود لیلۃ القدر بعض مرتبہ ربیع میں، بعض مرتبہ شعبان میں اور بیشتر مرتبہ رمضان اور اس کے عشرہ اخیرہ میں دیکھی ہے۔

تاہم جمہور کا مسلک یہ ہے کہ وہ رمضان کے عشرہ اخیرہ بالخصوص طاق راتوں میں دائر رہتی ہے، پھر اس میں اختلاف ہوا ہے کہ کونسی رات میں اس کی زیادہ امید ہے، بعض نے اکیسویں شب کو رائج قرار دیا ہے، بعض نے تیسویں شب کو، شافعیہ سے یہ دونوں قول مروی ہیں۔ پھر اکثر حضرات کے نزدیک ستائیسویں شب کو لیلۃ القدر کا زیادہ امکان ہے، امام ابوحنیفہؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔ بہر حال لیلۃ القدر کے اخفاء میں حکمت یہی ہے کہ اس کی تلاش میں عبادت کا بطور خاص اہتمام کیا جائے بالخصوص رمضان کے عشرہ اخیرہ میں۔

۱۔ انظر معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۷ و ۱۹۸) نقلاً عن "الفتوحات" لابن العربی (ج ۱ ص ۶۵۸) طبع دار الکتب العربیۃ الکبریٰ ۱۲ مرتب

۲۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو متعین طور پر شب قدر کے بارے میں بتلادیا گیا تھا لیکن جب آپؐ حضرت اصحاب کرامؓ کو اس شب کے بارے میں خبر دینے کے لئے نکلے تو دو آدمیوں میں جھگڑا ہو رہا تھا جس کی وجہ سے شب قدر کی تعیین اٹھالی گئی اور وہ آپؐ سے بھلا دی گئی چنانچہ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۷۱) باب رفع معرفۃ لیلۃ القدر (سلاحی الناس) میں حضرت عبادۃ بن الصامتؓ سے مروی ہے "قال: خرج النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیخبرنا بلیلۃ القدر، فتلاحی رجلان من المسلمین، فقال: خرجت لأخبرکم بلیلۃ القدر، فتلاحی فلان وفلان فرفعت وعسى أن یكون خیراً لکم فالتسوبا لہم۔۔۔ نیز صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۷۰) باب فضل لیلۃ القدر والحث علی طلبہا لہم میں حضرت ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے "قال: اعتکف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العشر الاوسط من رمضان یلتمس لیلۃ القدر قبل ان تبان لہ، قال: فلما انقشبتا أمر بالبن وفقوض ثم اُیئیت لہ أنہما فی العشر الاواخر فامر بالبناء فاعید ثم خرج علی الناس، فقال: یا ایہا الناس! انہما کانتا لیلۃ القدر والی خرجت لأخبرکم بہما فجی رجلان یحتمقان، معہما الشیطان فنسیتهما فالتسوبا فی العشر الاواخر من رمضان لہم۔۔۔"

۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

پھر یہاں جہور کے مسلک (کہ شبِ قدر عشرہِ اخیرہ یا اس کی طاق راتوں میں ہوتی ہے) پر ایک اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قرآن کریم کی آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ لیلة القدر لیلة نزول قرآن اور لیلة البدر ایک ہی تاریخ میں واقع ہوئی ہیں کیونکہ ایک طرف ارشاد ہے ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ“ اور دوسری طرف ارشاد ہے ”وَمَا أَنْزَلْنَاهُ عَلَى عَبْدٍ نَايُومَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّلَقَّى الْجَمْعَيْنِ“ جس سے معلوم ہوا کہ نزول قرآن جس رات میں ہوا وہ شبِ قدر بھی تھی اور اسی تاریخ کو غزوہ بدر بھی پیش آیا۔ ادھر اصحابِ سیرہ بیان کرتے ہیں کہ غزوہ بدر سترہ رمضان کو پیش آیا، لہذا یہ کہنا کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ شبِ قدر صرف عشرہِ اخیرہ یا اس کی طاق راتوں میں دائر ہے۔

اس اشکال کا کوئی صریح جواب احقر کی نظر سے نہیں گذرا، البتہ حضرت شاہ ولی اللہ کے کلام سے اس کا جواب سمجھ میں آتا ہے وہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت لیلة القدر دو ہیں۔ ایک وہ جس میں ارزاق و آجال کا کام فرشتوں کے سپرد کیا جاتا ہے، یہ رات پورے سال میں دائر رہتی ہے اس لئے اس کا رمضان میں ہونا ضروری نہیں، اگرچہ غالباً اس کے بارے میں بھی رمضان ہی میں ہونے کا ہے۔ قرآن مجید بھی پورا کا پورا اس رات میں آسمانِ دنیا پر نازل کیا گیا اتفاق سے اس وقت بھی یہ رات رمضان ہی میں واقع ہوئی تھی، دوسری لیلة القدر وہ ہے جو رمضان کے عشرہِ اخیرہ کی طاق راتوں میں دائر رہتی ہے۔

اب اشکالِ مذکور کا جواب یہ ہوگا کہ نزولِ قرآن اور غزوہ بدر پہلی قسم کی لیلة القدر میں ہوا تھا جو اس سال رمضان کی سترہ تاریخ کو ہوئی تھی لہذا دونوں آیتوں کے مفہوم میں کوئی منافات نہیں۔ لیکن لیلة القدر کے دو ہونے پر قرآن و سنت سے کوئی دلیل نہیں ملتی اگرچہ بعض صوفیائے مکاشفات اس کی تائید ہوتی ہے جیسا کہ شیخ محی الدین ابن عربی کا مکاشفہ پیچہ ذکر کیا جا چکا ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ مکاشفات شرعاً

۱۔ سورة القدر آیت ۱-۵ - ۴۳ م

۲۔ سورة الانفال آیت ۱۰ - ۳۱ م اس آیت میں ”یوم الفرقان“ (فیصلہ کے دن) سے مراد یوم بدر ہے۔ دیکھئے تفسیر عثمانی ۳ مرتب

۳۔ کافی ۲، الکامل ۲ لابن الاثیر: وفي السنة الثانیة كانت وقعت بدر الکبری فی شهر رمضان فی السابع عشر وقلیل

التاسع عشر وكانت یوم الجمعة (ج ۲ ص ۱۱۶، ذکر غزوہ بدر الکبری) - ۳ مرتب

۴۔ حجة الله البالغة (ج ۲ ص ۵۵) امور تتعلق بالموم ۱۲ مرتب

۵۔ جیسا کہ ارشاد ہے ”فَبَشِّرْهُم بِأَنْ يَغْفِرَ لَهُمْ كُلُّ مَعْصِيَةٍ لَهُمْ“ سورة الفرقان آیت ۲۵ - ۴۱ م

حجت نہیں، لہذا محض ان کی بنا پر لیلۃ القدر کو متعدد ماننا مشکل ہے، البتہ تعارضِ ادلہ کے موقع پر عموماً تطبیق کے لئے روایات کو تعدد واقعہ پر محمول کیا جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی یہ بات کہی جاسکتی ہے۔ یہ تمام بحث اس وقت ہے جبکہ اصحاب سیر کی اس روایت کو قبول کر لیا جائے کہ غزوہ بدر سترہویں تاریخ کو ہوا تھا، ورنہ ان روایات میں بھی سہو کا امکان ہے۔

پھر اگر ”وَمَا أَنزَلْنَاهُ عَلَى عَبْدٍ نَّأْيُومَ الْفُرْقَانِ“ سے کوئی مخصوص آیت مراد لی جائے تو یہ اشکال ہی پیدا نہیں ہوگا۔ انتہی التقریر

روى عن أبي بن كعب أنه كان يخلف أنها ليلة سبع وعشرين، ويقول: أخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعلامتها، فعدنا وحفظنا“ یہ علامت اسی باب میں حضرت ابی بن کعبؓ کی اگلی روایت میں بیان کر دی گئی ہے ”عن زر قال: قلت لأبي بن كعب إني علمت أبا المنذر! أنها ليلة سبع وعشرين، قال: بلى أخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أنها ليلة صبيحتها تطلع الشمس ليس لها شعاع فعدنا وحفظنا“ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم (مرتب)

۱۔ جیسا کہ اس غزوہ کی تاریخ سے متعلق نفس اختلاف تو پہلے سے موجود ہے چنانچہ بعض روایات میں تیرہ تاریخ بعض میں سولہ تاریخ بعض میں سترہ اور بعض میں انیس تاریخ کا ذکر ہے۔ دیکھئے ”الدر الثور فی التفسیر لما ثور“ (ج ۳ ص ۱۸۸) تحت تفسیر آیت ”واعلموا انما غنمکم“ (سورۃ الانفال) اور الکامل لابن الاثیر (ج ۲ ص ۱۱۶)۔ اگرچہ کوئی ایسی روایت نظر سے نہیں گذری جس سے یہ پتہ چلتا ہو کہ غزوہ بدر رمضان کے عشرہ اخیر میں پیش آیا ۱۲ مرتب غنی غنہ

۲۔ چنانچہ علامہ آلوسی فرماتے ہیں ”والمراد بما أنزل عليه عليه الصلاة والسلام من الآيات والملائكة والنصر من روح المعاني“ (ج ۵ ص ۶۵) الجزء العاشر، سورۃ الانفال، رقم الآیۃ ۴۱

بلکہ حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ نے تو ”وما أنزلنا“ کا مصداق صرف اس امدادِ غیبی کو قرار دیا ہے جو بواسطہ ملائک ہوئی۔ دیکھئے بیان القرآن (ج ۴ ص ۷۸) ۱۲ مرتب غنی غنہ

۳۔ علامات لیلۃ القدر کی تفصیل کیلئے دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۲۲۳ و ۲۲۵) باب تحوی لیلۃ القدر ۱۱۔ اور عمدة القاری (ج ۱۱ ص ۱۳۴) ۱۲ مرتب

۴۔ لیلۃ القدر سے متعلق تفصیلی مباحث کیلئے دیکھئے :

(۱) فتح الباری (ج ۴ ص ۲۲۰) ، باب فضل لیلۃ القدر ، تا ص ۲۳۲ ، باب العمل فی العشر الاواخر ۱۱۔

بَابُ مَا جَاءَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ

عن سلمة بن الأكوع قال: لسمعت "وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين" كان من أراد متأن يفطر ويفتدي حتى نزلت الآية التي بعدها ففسختها "حضرت سلمة بن الأكوع کی حدیث باب سے معلوم ہوتا ہے کہ آیت قرآنی "وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ" رمضان کے روزوں کے بارے میں ہے اور

(۲) عمدة القاری (ج ۱۱ ص ۱۲۸ تا ص ۱۳۸)۔

(۳) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۵ تا ص ۲۰۲)۔

(۴) معارف القرآن (ج ۸ ص ۷۹۰ تا ص ۷۹۴) سورة القدر۔

(۵) تبلیغی نصاب، ففائل رمضان، فصل ثانی شب قدر کے بیان میں ۱۲ مرتب ص ۷۱

حاشیہ صفحہ ۶۳۹

۱۔ خبر من محدوف، والجملة واقع موقع الخبر واسم "كان" ضمير الشأن، أي كان من أراد متأن يفطر ويفتدي فعل ذلك، ويمكن أن يقال: المحذوف خبر كان "ومن أراد" اسما۔ شرح أبي الطيب۔ دیکھئے "شرح اربعہ ترمذی" ج ۱ ص ۱۳۲ پ ۱۲۔

۲۔ اس لفظ میں کئی قراءتیں ہیں، ان کی تفصیل کے لئے دیکھئے روح المعانی (ج ۲ ص ۵۸، جزء ۲) ۱۲ مرتب ص ۷۱ حضرت مفتی صاحب قدس سرہ لکھتے ہیں کہ:

"اس آیت کے بے تکلف معنی یہ ہیں کہ جو لوگ مریض یا مسافر کی طرح روزہ رکھنے سے مجبور نہیں بلکہ روزے کی طاقت تو رکھتے ہیں مگر کسی وجہ سے دل نہیں چاہتا تو ان کیلئے بھی یہ گنجائش ہے کہ وہ روزے کے بجائے روزے کا ذریعہ بصورت صدقہ ادا کر دیں، اس کے ساتھ اتنا فرما دیا "وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ" یعنی تمہارے لئے بہتر یہی ہے کہ روزہ ہی چکم شروع اسلام میں تمہاجب لوگوں کو روزے کا خوگر کرنا مقصود تھا، اس کے بعد جو آیت آنی والی ہے یعنی "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" اس سے یہ حکم عام لوگوں کے حق میں منسوخ کر دیا گیا، صرف ایسے لوگوں کے حق میں اب بھی باجماع امت باقی رہ گیا جو بہت بوڑھے ہوں (جصاص) یا ایسے بیمار ہوں کہ اب صحت کی امید ہی نہیں رہی، جہور صحابہؓ و تابعینؓ کا یہی قول ہے " (جصاص، منہری)

دیکھئے معارف القرآن (ج ۱ ص ۲۲۵) سورة البقرة آیت ۱۸۴۔ ۱۲ مرتب

مشرع میں یہ اختیار دیا گیا تھا کہ جو لوگ روزہ کی طاقت رکھتے ہیں وہ بھی اگر روزہ کے بجائے فدیہ ادا کرنا چاہیں تو ادا کر سکتے ہیں، اس کے بعد یہ حکم اگلی آیت ”فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ“ سے منسوخ کر دیا گیا اب روزہ رکھنا ہی فرض ہے۔

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے ”العرف الشذی“ میں یہ خیال ظاہر فرمایا ہے کہ روزہ اور فدیہ کے درمیان یہ اختیار دراصل صیام رمضان کے سلسلہ میں نہیں تھا بلکہ شروع میں عاشوراء اور ایام بیغ کے روزے فرض کئے گئے تھے اور ”کُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ“ والی آیت میں وہی روزے مراد ہیں، اور انہی روزوں کے بارے میں ”وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ الْإِمَامُ“ والی آیت نازل ہوئی تھی اور روزے اور فدیہ کے درمیان اختیار دیا گیا تھا، بعد میں ”شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ“ الہ والی آیت نے ان تمام احکام کو منسوخ کر کے اس کی جگہ رمضان کے روزے فرض کر دیے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کے لئے ابوداؤد میں حضرت معاذؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں ”فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَصُومُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ وَيَصُومُ يَوْمَ عَاشُورَاءَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ كِتَابَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ الْإِمَامُ“ لیکن حضرت مولانا بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن میں اس کی تردید کرتے ہوئے بتایا ہے کہ درحقیقت حضرت سلمہ بن الاکوعؓ اور حضرت معاذؓ کی احادیث کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے، کیونکہ حضرت معاذؓ کی روایت تفسیر ابن جریر میں اس طرح مروی ہے ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدِمَ الْمَدِينَةَ فَصَامَ يَوْمَ عَاشُورَاءَ وَثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ، ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَضَّلَ شَهْرَ رَمَضَانَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى ذِكْرَهُ ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ“ حَتَّىٰ بَلَغَ — وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ، فَكَانَ مِنْ شَاءِ

۱۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۰۶ و ص ۲۰۷) ۱۲ م

۲۔ سورۃ البقرۃ آیت ۱۸۳ پ ۱۲ م

۳۔ سورۃ البقرۃ آیت ۱۸۳ پ ۱۲ م

۴۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۷۵) کتاب الصلوۃ، باب کیف الأذان ۱۲ م

۵۔ (ج ۶ ص ۲۰۷ تا ص ۲۰۹) ۱۲ م

صام ومن شاء أفطر وأطعم مسكيناً، ثم إن الله عز وجل أوجب الصيام على الصحيح المقيم، وثبت الإطعام على الكبير الذي لا يستطيع الصوم فأنزل الله عز وجل فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ إِلَى أَخْرَافِهِ اس سے بعینہ وہی صورت حال سامنے آتی ہے جو حضرت سلمہ بن الأكوع کی روایت کا حاصل ہے۔

بہر صورت آیت مذکورہ رمضان کے روزوں کے بارے میں ہے، شروع میں اس کا حکم تمام مسلمانوں کے لئے عام تھا بعد میں اس کا عموم منسوخ ہو گیا اور اب یہ صرت بوڑھوں کے حق میں باقی رہ گئی جو روزہ کی استطاعت نہ رکھتے ہوں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي مَنْ أَكَلَ ثُمَّ خَرَجَ يَسِيرًا

عن محمد بن كعب أنه قال: أُنِيتُ أنس بن مالك في رمضان وهو يسير

سَفَرًا وقد رحلت له راحلته ولبس ثياب السفر، فدعا بطعام فأكل فقلت له سنة؟ فقال: سنة، ثم ركب. اس حدیث سے استدلال کر کے امام احمد و امام اسحاق یہ کہتے ہیں کہ جس روز سفر کا ارادہ ہو اس دن اپنے گھر میں بھی افطار کرنا جائز ہے۔

لے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۲۰۸) ۱۲ م

لے ایک جماعت کے نزدیک مذکورہ آیت منسوخ نہیں بلکہ محکم ہے اور شیخ فانی کے حق میں ہے یہ حضرات حنفیہ "لا" کو مقدر مان کر "یطيقونه" کو بمعنی "لا يطيعونه" قرار دیتے ہیں جس طرح "يُيَتِّينَ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَفْعَلُوا" (سورة النساء آیت ۷۷) میں بھی "لا" مقدر ہے، یعنی "يُيَتِّينَ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَفْعَلُوا" لیکن حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ محققین کا یہ قول صحیح نہیں کہ یہاں حرف "لا" مقدر ہے، اس لئے کہ تقدیر "لا" کے جو ضوابط ہیں ان میں سے کوئی یہاں نہیں پایا جاتا۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۲۰۸)۔

دافع رہے کہ حضرت حفصہ کی قرأت میں "وَعَلَى الَّذِينَ يَطِيقُونَهُ" کے بجائے "وَعَلَى الَّذِينَ لَا يَطِيقُونَهُ" مروی ہے۔ دیکھئے روح المعانی (ج ۲ جز ۲ ص ۵۹) اس صورت میں اس آیت کو محکم مانا جائیگا اور منسوخ ماننے کی کوئی حجت ہوگی جو حضرات "وَعَلَى الَّذِينَ يَطِيقُونَهُ" کو محکم مانتے ہیں، ان میں سے بعض نے باب افعال کے ہمزہ کو سلب ماخذ کیلئے مان کر "وَعَلَى الَّذِينَ يَطِيقُونَهُ" کو "وَعَلَى الَّذِينَ لَا يَطِيقُونَهُ" کے معنی میں مترادف دیا ہے واللہ اعلم۔

دیکھئے روح المعانی ۱۲ مرتب عافہ اللہ

حقیقہ اور جمہور کے نزدیک یہ جائز نہیں کہ کوئی شخص ارادۂ سفر کرے اور خروج من البلد سے پہلے روزہ چھوڑ دے، پھر اگر صبح صادق ارادۂ سفر کرنے والے پر اس کے گھر میں طلوع ہوئی ہے تو اس پر روزہ رکھنا بھی واجب ہے اور خروج من البلد کے بعد بغیر قصد کے اس روزہ کو توڑنا بھی جائز نہیں بلکہ اتمام واجب ہے، البتہ اگر خروج من البلد کے فوراً بعد ہی روزہ شروع ہو جائے ہو تو روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے اگرچہ اس صورت میں بھی افضل روزہ رکھنا ہی ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب فتح مکہ کے لئے رمضان میں چلے تو اپنے افطار نہیں کیا بلکہ روزہ رکھا جبکہ بعد کے ایام میں آپ نے افطار بھی کیا ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو وہ اس بارے میں صریح نہیں ہے کہ حضرت انسؓ نے اپنے وطن میں کھانا کھایا تھا بلکہ ہو سکتا ہے کہ یہ راستہ کی کسی منزل کا

۱۔ جیسا کہ اس کی تفصیل ”باب ما جاز فی کراہیۃ الصوم فی السفر“ کے تحت گزر چکی ہے ۲۔ م
۳۔ چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج عام الفتح فی رمضان فصام حتی بلغ الکدیر، ثم أفطر“ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۵)، باب جواز الصوم والفطر فی شہر رمضان للمساكين حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی ایک روایت میں ”حتی بلغ کراۃ الغنیم“ کے الفاظ آئے ہیں۔
سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۸)، باب ما جاز فی کراہیۃ الصوم فی السفر

علامہ نوویؒ لکھتے ہیں ”وقد فلت بعض العلماء فی فہم ہذا الحدیث، فتوہم ان الکدیر وکراۃ الغنیم قریب من المدینۃ وأن قولہ فصام حتی بلغ الکدیر وکراۃ الغنیم کان فی الیوم الذی خرج فیہ من المدینۃ، فزعم أنه خرج من المدینۃ صائماً، فلما بلغ کراۃ الغنیم فی یومہ أفطر من نہارہ، واستدل بہ ہذا القائل علی أنه اذا سافر بعد طلوع الفجر صائماً أن یفطر فی یومہ، ومذہب الشافعی والجمہور أنه لا یجوز الفطر فی ذلک الیوم، وإنما یجوز لمن طلع علیہ الفجر فی السفر، واستدل ہذا القائل بہذا الحدیث من العجائب الغریبۃ، لأن الکدیر وکراۃ الغنیم علی سبع مراحل أو اکثر من المدینۃ واللہ اعلم“ دیکھئے ”شرح نووی علی صحیح مسلم“ (ج ۱ ص ۳۵۵) ۱۲ مرتب عنی عنہ

(بزیادۃ من المرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِعْتِكَافِ إِذَا خَرَجَ مِنْهُ

عن أنس بن مالك قال، كان النبي صلى الله عليه وسلم يعتكف في العشر
الأواخر من رمضان فلم يعتكف عامًا، فلما كان في العام المقبل اعتكف عشرين
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دو مرتبہ رمضان میں اعتکاف چھوٹا ہے، ایک موقع پر آپ نے اگلے

۱۔ حضرت گنگوہیؒ نے اس کا یہی جواب دیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں :
”والجواب للمجهول أن المراد في الحديث بقوله ”وهو يريد سفرًا“ ليس الأخذ في السفر ابتداءً، بل المراد أنه
كان مسافرًا من قبل، وكان قد نزل بهتًا وبات ليلة أو ليلتين، ثم أراد أن يسافر من هذا المنزل الذي نزل فيه
وبذلك يصح قوله ”نقلت له: سنة؟“ قال: سنة ثم ركب“ ووجه ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يسافر في رمضان
إلا في سفر فتح مكة وغزوة بدر (ليكن شيخ أحمد بن حنبل في مسنده في حديثه عن أبي الدرداء في رواية ”قال خرجنا
مع النبي صلى الله عليه وسلم في بعض أسفاره في يوم حار حتى يقع الرجل يده على رأسه من شدة الحر وما فينا صائم إلا ما كان
من النبي صلى الله عليه وسلم وابن رواحة“ کے تحت حاشیہ میں توضیح کے حوالہ سے لکھتے ہیں ”قوله“ في بعض أسفاره“
زاد مسلم ”في شهر رمضان“ وبه في غير سفر الفتح لأن عبد الله بن رواحة استشهد قبلها بلا خلاف في غزوة موتة وغير غزوة
بدر لأن أبا الدرداء لم يكن حينئذ أسلم — دیکھئے بخاری ج ۱ ص ۲۶۱، باب بلا ترجمہ بعد باب إذا صام أيامًا
من رمضان ثم سافر — مرتب) وكان الإفطار في بدر في عين الحرب كما نقل، وفي سفر الفتح في اثناء الطريق،
فكيف يصح الحكم بالسنية على ما إذا أراد سفرًا فأكل قبل أن يأخذ فيه؟ فليس المراد إلا ما ذكرناه، ووجه السؤال
أنهم كانوا يستعدون أن يأكل الرجل إلا في الطريق أي حين هو راكب على الطريق وإن كان مسافرًا، لئلا
يلزم له مخالفة الصائمين وهم بمحضر منه؟“

اللوکب الدرری (ج ۱ ص ۲۶۶) ۱۲ مرتب فافاه اللہ

۲۔ مسئلہ الباب کی تفصیل کیلئے دیکھئے براءت الصنائع (ج ۲ ص ۹۳ و ۹۵) فصل وأما حكم فساد الصوم
بغير الرائق (ج ۲ ص ۲۸۲) فصل في العوارض - معارف السنن (ج ۶ ص ۲۱۱ تا ص ۲۱۳) ۱۲ مرتب

سال اس کی قضاء فرمائی جس کا ذکر حدیث باب میں ہے اسی طرح ایک اور مرتبہ آپ نے اس بنا پر اعتکاف چھوڑ دیا تھا کہ بعض ازواج مطہرات نے بھی مسجد نبوی میں اپنے اعتکاف کے لئے خیمے لگوائے تھے آپ نے انہیں دیکھ کر فرمایا ”اَلْبَرُّ تَرْدُنَ“؟ یعنی کیا تم نیکی کرنا چاہتی ہو؟۔ اس کا مطلب احقر کی رائے میں یہ ہے کہ عورتوں کا مسجد میں اعتکاف کرنا شرعاً اچھا نہیں ہے، اور حضرت عائشہؓ کو آپ نے جو اجازت دی تھی اس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ ان کا حجرہ مسجد سے بالکل متصل تھا اور ان کے اپنے حجرے کے دروازہ کے باہر خیمہ لگانے سے انہیں مسجد میں سے آنا جانا نہیں پڑتا تھا، لیکن جب آپ نے دیکھا کہ ان کی طرح دوسری ازواج مطہرات نے بھی خیمے لگائے ہیں جیسے ان کے حجرہ مسجد سے فاصلہ پر ہیں اور ان کو آتے جاتے مسجد میں سے گزرنا پڑے گا تو آپ نے یہ سب خیمے اٹھوا دیے اور حضرت عائشہؓ

۱۔ کافی روایہ عائشہؓ عند البخاری (ج ۱ ص ۲۷۲، باب اعتکاف النساء)۔ ایک نسخہ میں ”اَلْبَرُّ تَرْدُنَ“ یا ”اَلْبَرُّ تَرْدُنَ“ کے الفاظ آئے ہیں۔ ان سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۴۷ و ۱۴۸)۔ بخاری ہی میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت میں ”اَلْبَرُّ تَقُولُونَ مَهْنٌ“ کے الفاظ مروی ہیں، (ج ۱ ص ۲۷۲، باب الاخیر فی المسجد) ۱۲ مرتب

۲۔ حافظ نے اس کے دوسرے مطالب بھی بیان کئے ہیں چنانچہ وہ لکھتے ہیں: ”وكانه صلى الله عليه وسلم خشي أن يكون الحمل لهن على ذلك المبالاة والتنافس الناشئ عن الغيرة حرصاً على القرب منه خاصة، فيخرج الاعتكاف عن موضوع، أولاً أذن لعائشة وحفصة أولاً كان ذلك خفيفاً بالنسبة إلى ما ينفى إليه الأمر من توارد بقية النسوة على ذلك، فيضيق المسجد على المصلين، أو بالنسبة إلى أن اجتماع النسوة عنده يصير كالجالس في بيته وربما شغلته عن التحلي لما قصد من العبادة فيقوت مقصود الاعتكاف“ فتح الباری (ج ۴ ص ۲۳۹) باب اعتکاف النساء ۱۲ مرتب

۳۔ بعض روایات سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت حفصہؓ نے بھی حضرت عائشہؓ کے واسطے سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت اعتکاف حاصل کر لی تھی، چنانچہ امام ازہریؒ کی روایت میں مروی ہے ”فاستأذنت عائشة فأذن لها وسألت حفصة عائشة أن تستأذن لها ففعلت“۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۲۳۸) باب اعتکاف النساء ۱۲ مرتب

۴۔ اسی طرح حضرت حفصہؓ کا حجرہ بھی حضرت عائشہؓ کے حجرہ سے ملا ہوا تھا، حضرت عائشہؓ کے حجرہ سے متعلق تفصیل

”باب ما يجوز من المشي والعمل في صلاة التطوع“ کی شرح اور حواشی کے تحت گذر چکی ہے ۱۲ مرتب

۵۔ کافی روایہ عائشہؓ عند البخاری (ج ۱ ص ۲۷۲) باب اعتکاف النساء، و باب الاخیر فی المسجد ۱۲

کا خیمہ بھی اس لئے اٹھوا دیا تاکہ دوسری ازدواجی مطہرات کو نا انصافی کی غلط فہمی نہ ہو، پھر خود بھی آپ نے اعتکاف کا ارادہ ترک فرما دیا تاکہ حضرت عائشہؓ وغیرہ کی دل شکنی نہ ہو، اس موقع پر آپ نے سوال میں ان دس دنوں کی قضا فرمائی جس کا ذکر امام ترمذیؒ نے اسی باب میں ان الفاظ میں فرمایا ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خرج من اعتکافہ فاعتکف عشراً من سوال" لہذا حدیث باب کا واقعہ اور جو واقعہ امام ترمذیؒ نے نقل کیا ہے دونوں الگ الگ ہیں اور ان میں کوئی تعارض نہیں، پہلے واقعہ میں آپ نے اگلے سال قضا فرمائی اور دوسرے میں اسی سال سوال کے اندر۔

پھر اس مسئلہ میں خود فقہاء حنفیہ کے اقوال مختلف ہیں کہ اعتکاف مسنون کو توڑنے سے قضا واجب ہوتی ہے یا نہیں؟ مفتی بہ قول یہ ہے کہ جس دن کا اعتکاف توڑا ہے صرف اسی دن کی قضا واجب ہوگی پورے عشرہ کی کہیں، یہی امام مالکؒ کا مسلک ہے۔ البتہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اعتکاف مسنون یا اعتکاف نفل کو توڑنے سے قضا واجب نہیں ہوتی، ہاں! اعتکاف واجب کو توڑنے سے قضا سب کے نزدیک واجب ہے، اور نفلی اعتکاف (غیر مسنون) کو توڑنے سے کسی کے نزدیک قضا نہیں ہوتی بلکہ

وقال بعضهم: إن لم يكن عليه نذر اعتكاف أو شيء أوجب عليه على نفسه وكان متطوعاً فخرج فليس عليه شيء أن يقضي: اس پر اتفاق ہے کہ اعتکاف کی نذر کرنے سے اعتکاف واجب ہو جاتا ہے، اس کا ماخذ حضرت عمرؓ کا واقعہ ہے کہ انہوں نے جاہلیت میں مسجد حرام کے ایک دن کے اعتکاف کی نذر مانی تھی، آپ نے ان کو نذر پوری کرنے کا حکم دیا، یہ

۱۔ فساد اعتکات سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے "بدائع الصنائع" (ج ۲ ص ۱۱۷) فصل وأما بيان حكمه إذا فسد۔ المفتی (ج ۳ ص ۲۰۰) فصل وكل موضع فسد اعتكافه۔ الدر المنثور بہا مش رد المحتار (ج ۲ ص ۱۳۲) باب الاعتکات۔ ہدایہ (ج ۱ ص ۲۲۹) باب الاعتکات۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۱۶ و ۲۱۷)۔ نیز دیکھئے "احکام اعتکات" (لأستاذنا المحترم دام أقبالہم) ۱۲ مرتب

۲۔ لکھا ہوا ظاہر من عبارة الترمذی المذكورة، نیز دیکھئے "المفتی" (ج ۳ ص ۲۰۰ تا ۲۰۲) اور "معارف السنن" (ج ۶ ص ۲۱۶ و ۲۱۷) ۱۳ مرتب

واقعہ کتاب النذر میں آئے گا۔

ایک علمی اشکال یہاں احقر کو مدت سے اشکال تھا کہ فقہاء کرام نے تصریح کی ہے کہ نذر صرف اس عبادت مقصودہ کی درست ہوتی ہے جس کی جنس سے کوئی واجب موجود ہو۔

اور اعتکاف کی جنس کا کوئی فرد (منذور کے علاوہ) واجب نہیں، لہذا اس قائلہ سے اعتکاف کی نذر درست نہ ہوتی چاہئے۔

عام طور سے فقہاء حنفیہ نے اس اشکال سے کوئی تعرض نہیں کیا، البتہ علامہ برجندی نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اعتکاف کا مقصود اصلی نماز باجماعت ہے اور روزہ اس کے لئے شرط ہے لہذا اعتکاف کی نذر درحقیقت نماز اور روزہ کی نذر کی فرع ہے اور اس کی جنس سے واجبات موجود ہیں، اس لئے اعتکاف کی نذر درست ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم

۱۔ روایت اس طرح مروی ہے "عن عمر قال: يا رسول الله! اني كنت نذرت ان اعتكف ليلة في المسجد الحرام في الجاهلية، قال: اوف بنذرک" سنن ترمذی (ج ۱ ص ۲۲۱) ابواب النذور والایمان، باب فی دمار النذر ۱۲ مرتب ۱۰ دیکھئے عنایہ علی ہامش فتح التدریر (ج ۲ ص ۱۰۰) کتاب الصوم، فصل فیما یوجبہ علی نفسه۔ اور حاشیۃ الہدایۃ للشیخ اللمصنوی (ج ۱ ص ۲۲۷) بحوالہ نہایت ۱۲ مرتب

۲۔ استاذ محترم دام اقبالہم نے "احکام اعتکاف" (ص ۶۸ "صحیح تدریج اعتکاف کی وجہ") میں علامہ برجندی کی عبارت اس طرح نقل کی ہے:

"قد تقرر ان النذر یقتضی کون المنذور فیہ قرۃ ونفس البیت فی المسجد لیس قرۃ، واذ لیس یشترط تعالیٰ واجب من جنسہ کما فی الصوم والصلاة ونحوہما، لکن لما کان الغرض الاصلی منہ الصلاة بالجماعة، والصوم شرط لہ کان التزام الجماعة أو للصوم، وبہما من القرب"۔ (برجندی شرح الوقایہ ص ۲۲۵ ج ۱)

"یعنی اگرچہ نفس مسجد میں ٹھہرنا کوئی ایسی عبادت نہیں جس کی جنس سے کوئی واجب موجود ہو، لیکن چونکہ اس کا مقصد اصلی نماز باجماعت ہے، اور روزہ اس کے لئے شرط ہے، لہذا اعتکاف کی نذر نماز اور روزے کی نذر کو متضمن ہے، جو قابل نذر عبادت ہیں، اس لئے اعتکاف کی نذر درست ہو جاتی ہے" اس کے بعد استاذ محترم لکھتے ہیں:

"علامہ شامی نے بھی اس مسئلہ پر کتاب الایمان میں بحث فرمائی ہے اور اس کی مختلف وجوہ بیان کی ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ "لبث فی المسجد" کی جنس سے قعدۂ اخیرہ فرض ہے، نیز "دقون بعرفة" فرض ہے، لیکن

(برجندی شرح الوقایہ ص ۲۲۵ ج ۱)

بَابُ الْمُعْتَكِفِ يُخْرِجُ الْحَاجَّةَ أَمْ لَا

عن عائشة أنها قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا اعتكف أدنى إلى رأسه فأرجله، وكان لا يدخل البيت إلا لحاجة الإنسان عام طوراً من حاجت الإنسان کی تفسیر بول وبرانے کی جاتی ہے۔ لیکن فقہاء حنفیہ میں سے صاحب "معجم الأنهر" نے اس کی تفسیر "الطهارة ومقتداتھا" سے کی ہے، اور یہ تفسیر زیادہ جامع ہے، لہذا اس میں استنجاء، وضو اور غسل جنابت بھی داخل ہو جاتے ہیں، البتہ غسل جمعہ اور غسل تبرید اس میں داخل نہیں، کیونکہ وہ کوئی ناگزیر ضرورت نہیں ہے۔

ان تمام وجوہ کو نقل کرنے کے بعد آخر میں لکھا ہے کہ:

"ثم تدقّال: بتحقيق الإجماع على لزوم الاعتكاف بالنذر موجباً لاشتراط وجود واجب من جنس (شامی ج ۲ ص ۲۱۷) جس کا حاصل یہ ہے کہ اعتکاف کی نذر کی صحت عام قاعدے میں تو داخل نہیں ہوتی، لیکن چونکہ اس نذر کی صحت پر اجماع منعقد ہو گیا ہے اس لئے اس کو معتبر مانا جائے گا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علما تم واحکم" ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ۲۱۷

۱۔ علامہ بخاریؒ لکھتے ہیں: "لا يخرج المعتكف من معتكفه إلا لحاجة شرعية أو طبيعية" (معارف - ج ۶ ص ۲۱۷) اور حاجت طبعیہ کی تفسیر صاحب درمختارؒ بول، غائط اور غسل احتلام سے کی ہے۔ واضح رہے کہ غسل احتلام مسجد سے نکلنے کا عذر شرعی جب سمجھا جائے گا جبکہ مسجد میں غسل کرنا ممکن نہ ہو۔ اور حاجت شرعیہ کی تفسیر نماز عید نماز جمعہ اور اذان وغیرہ سے کی گئی ہے (ج ۲ ص ۱۴۲ و ۱۴۳، باب الاعتکاف)۔

۲۔ معتکف کے لئے خروج من المسجد کے اعذار کی تفصیل کے لئے دیکھئے "احکام اعتکاف" (ص ۲۳ تا ۲۵) ۳۔ خود صاحب "معجم" فرماتے ہیں: "وهذا التفسير أحسن من أن يفتر بالبول والغائط، تدبر (ج ۱ ص ۲۵۶) نیز علامہ شامیؒ نے بھی اسی تفسیر کو ترجیح دی ہے (شامی - ج ۲ ص ۱۳۲ - باب الاعتکاف) دیکھئے "احکام اعتکاف" (ص ۲۳) ۴۔ جبکہ "الطهارة ومقتداتھا" میں طہارت سے مراد طہارت واجبیہ ہی ہو سکتی ہے کیونکہ وضو و طہارہ طہارۃ کے لئے نکلنا کسی کے نزدیک جائز نہیں نیز حدیث میں وارد لفظ "حاجت" پر اگر غور کیا جائے تو اس سے مراد حاجت لازمہ ہی ہو سکتی ہے، ورنہ حاجات غیر لازمہ بے شمار ہیں۔ "احکام اعتکاف" (ص ۶۳) ۵۔ مرتب

النبیہ حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ نے "اشعۃ اللمعات" (ج ۲ ص ۱۲۰) میں غسل جمعہ کو بھی حاجات میں شمار کر کے اس کے لئے نکلنے کو جائز قرار دیا ہے۔

لیکن فقہاء کے کلام میں اس کا کوئی مآخذِ حق کو نہیں مل سکا، خود صاحب "اشعۃ اللمعات" نے بھی اس کے لئے کوئی فقہی دلیل یا فقہاء کا کوئی حوالہ ذکر نہیں فرمایا، تمام فقہاء صرف غسل جنابت کے لئے خروج کو جائز کہتے ہیں اور فقہاء کے کلام میں مفہوم مخالف معتبر ہوتا ہے، اس لئے دوسری قسم کے غسل اس میں داخل نہ ہوں گے لہذا معتکف کو غسل جمعہ کے لئے مسجد سے نکلنا نہ چاہئے۔

ثم اختلف اهل العلم في عيادة المريض وشهود الجمعة والجنائز للمعتكف عیادتِ مریض اور شہودِ جنازہ کے لئے مقصوداً نکلنا بالاتفاق ناجائز ہے۔ البتہ قضاء حاجت کے لئے جاتے ہوئے یا آنے وقت ضمناً عیادتِ مریض کر لینا جائز ہے، لیکن ابوداؤد وغیرہ میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ایسی صورت میں چلتے چلتے بیمار پر سری فرمالتی

۱۔ نیز حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی قدس سرہ نے "احکام القرآن" ص ۱۹۰ ج ۱ پر "وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَانْتُمُ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ" میں "الاكلیل" (ص ۱۲۰ ج ۲) کے حوالے سے جوازِ نقل کیا ہے، اور "الاكلیل" میں جواز کیلئے "خزانة الردایات" اور "فتاویٰ الحجۃ" کا حوالہ دیا گیا ہے۔

اس کے علاوہ حضرت مخدوم محمد ہاشم ٹھٹھوی رحمۃ اللہ علیہ کی بیاض سے بحوالہ "کنز العباد" بھی جوازِ نقل فرمایا گیا ہے (منقول از رسالہ "اعتکات" مولفہ سید محمود حسن صاحب کراچی منہ مسئلہ ۲۷)۔

تفصیل "احکام اعتکات" (ص ۶۲) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

۲۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تقریباً ہر سال مسجد میں اعتکات فرمایا (کما بیانا فی ماسبق) اور ہر اعتکات میں جمعہ بھی لازماً آتا تھا لیکن کہیں ثابت نہیں کہ آپ غسل جمعہ کیلئے اعتکات سے باہر تشریف لے گئے ہوں، خود حدیثِ باب میں حضرت عائشہؓ نے یہاں تک توبتادیا کہ آپ اپنا سر اقدس حجرو کی طرف جھکا دیا کرتے تھے اور میں اندر بیٹھ کر گنگھی کر دیا کرتی تھی لیکن غسل جمعہ کیلئے نکلنے کا کہیں ذکر نہیں، اگر آپ کہیں اس کے لئے نکلے ہوتے تو یہ خروج ضرور منقول ہوتا۔ واللہ اعلم۔ اعتکات میں غسل جمعہ سے متعلق تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے "احکام اعتکات"۔

۳۔ اس اختلاف کی تفصیل امام ترمذیؒ نے خود متن میں بیان کر دی ہے ۱۲ م

۴۔ کما فی التبيين (ج ۱ ص ۳۵۱ باب الاعتکات) وغیرہ۔ نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے "السنۃ علی المعتکف ان لا یعود مریضاً ولا یشہد جنازۃ الخ" ابوداؤد (ج ۱ ص ۳۳۵) باب المعتکف یعود المریض ۱۲ مرتب

تھے اور اس غرض کے لئے رکتے نہ تھے، چنانچہ ملا علی قاریؒ نے ”مرقاۃ“ میں تصریح کی ہے کہ عیادتِ مریض کے لئے ٹھہرنا چاہئے، یہ شرط اگرچہ دوسرے فقہاء کے کلام میں نہیں ملتی لیکن مؤید بالحدیث ہونے کی بناء پر ملا علی قاریؒ کا قول راجح معلوم ہوتا ہے، البتہ نماز جنازہ کی شرکت چونکہ بغیر ٹھہرے نہیں ہو سکتی اس لئے اس میں ٹھہرنے کی گنجائش ہو لیکن نماز ختم ہوتے ہی فوراً لوٹنا واجب ہے۔
فَرَأَى بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَغَيْرِهِمْ

أَنْ يَعُودَ الْمَرِيضَ وَيَشْهَدَ الْجَنَازَةَ إِذَا اشْتَرَطَ ذَلِكَ، وَهُوَ قَوْلُ
سَفِيَّانِ الثَّوْرِيِّ وَابْنِ الْمُبَارَكِ ”مطلب یہ ہے کہ سفیان ثوریؒ اور عبد اللہ بن المبارکؒ کے نزدیک اعتکاف کی نیت کرتے وقت اگر یہ شرط کر لے کہ میں اعتکاف کے دوران عیادتِ مریض یا شہودِ جنازہ کے لئے چلا جا یا کروں گا تو پھر اس کے لئے اس غرض سے نکلنا جائز ہو جائے گا۔ حنفیہ کے یہاں شامی اور عالمگیری میں بھی اس قسم کی تصریحات ملتی ہیں، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ اجازت اعتکاف مندور یا اعتکاف نفلی کے لئے ہے، اعتکافِ مسنون کے لئے نہیں، اگر اعتکافِ مسنون میں ایسی نیت

لے چنانچہ روایت اس طرح مروی ہے ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یمر بالمریض وہو معتکف فیرکما ہو ولا یغیرج (ٹھہرنا) یسأل عنه“ (ج ۱ ص ۳۳۵؛ باب المعتکف یعود المریض) ۱۲ مرتب
 ۱۳ (ج ۲ ص ۳۳۰) الفصل الثانی من باب الاعتکاف ۱۲ م

۱۴ تفصیل کے لئے دیکھئے ”برائع السانع“ (ج ۲ ص ۱۱۴) فصل وأما رکن الاعتکاف۔ اور احکام احکام (ص ۳۳۲) معتکف کی نماز جنازہ میں شرکت سے متعلق کوئی روایت احقر کو نہ مل سکی، البتہ سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۷) باب فی المعتکف یعود المریض ولشہد الجنائز میں حضرت انسؓ سے مروی ہے ”قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: المعتکف یتبع الجنائز ویعود المریض“ لیکن یہ روایت ضعیف ہے نیز یہ روایت حضرت عائشہؓ کی صحیح روایت کے معارض ہے یعنی ”الستہ علی المعتکف ان لا یعود مریناً ولا یشہد جنازۃ“ ابوداؤد (ج ۱ ص ۳۳۵) باب المعتکف یعود المریض۔ چنانچہ جمہور کے نزدیک شہودِ جنازہ کیلئے مقصوداً نکلنے کی تو اجازت ہے ہی نہیں، البتہ قضاء حاجت کے ضمن میں ”شہود“ کی اجازت ہے لیکن ”اتباع“ کی پھر بھی اجازت نہیں، اور شہودِ جنازہ کیلئے بھی ضروری ہے کہ راستہ ہٹانے پڑے، نیز نماز سے فراغت کے بعد یا ہر بالکل نہ ٹھہرے بلکہ فوراً مسجد میں آجائے۔ کما بین التفصیل فیما مضی ۱۲ مرتب
 ۱۵ دیکھئے الدر المختار مع رد المحتار (ج ۲ ص ۱۳۶) باب الاعتکاف۔ الفتاویٰ العالمگیریہ (ج ۱ ص ۲۱۲) الباب

السابع فی الاعتکاف، وأما مفسداتہ (ای الاعتکاف) ۱۲ م

کر لے گا تو وہ اعتکاف مسنون نہ رہے گا، بلکہ نفلی بن جائے گا، لہذا قضاء تو واجب نہ ہوگی لیکن اعتکاف مسنون کی تفصیلت بھی حاصل نہ ہوگی یہ

لے مزید وضاحت کے ساتھ اس مسئلہ کی تفصیل استاد محترم دام اقبالہم نے "احکام اعتکاف" ص ۶۶ و ۶۷ میں اس طرح بیان فرمائی ہے :

"آج کل یہ بات کافی مشہور ہو گئی ہے کہ اگر اعتکاف مسنون کے لئے بیٹھے وقت شروع ہی میں یہ نیت کر لی جائے کہ میں عیادتِ مریض، شہودِ جنازہ یا علمی مجلس میں شرکت کیلئے باہر چلا جایا کروں گا تو پھر اعتکاف کے دوران ان اغراض کے لئے باہر جانا جائز ہو جاتا ہے۔

لیکن اس مسئلہ میں دو غلط فہمیاں عموماً پائی جاتی ہیں :-

پہلی بات تو یہ ہے کہ مسئلہ اعتکاف مندوب کے بارے میں تو درست ہے کہ تذکرے وقت ان اشیاء کا اشتہار معتبر ہوتا ہے، لیکن اعتکاف مسنون کے بارے میں یہ اشتہار درست معلوم نہیں ہوتا، جہاں تک احقر نے تلاش کیا اشتہار کا جزئیہ صرف فتاویٰ عالمگیریہ میں ملتا ہے، کسی اور متداول کتاب میں موجود نہیں ہے، اور فتاویٰ عالمگیریہ کی عبارت یہ ہے "ولو شرط وقت النذر والالتزام أن يخرج إلى عيادة المريض وصلاة الجنازة وحضور مجلس لعلم بخبر ذك، كذا في التارخانية ناقلًا عن المجتہد (عالمگیریہ ص ۱۲۱۲)۔

اس عبارت میں "وقت النذر" کا لفظ بتاتا ہے کہ مراد اعتکافِ مندوب ہے، نیز آگے دو تین مسائل بیان کرنے کے

بعد لکھا ہے :

هذا في الاعتكاف الواجب، أما في النفل فلا بأس بأن يخرج بعذر وغيره" (ایضاً ص ۱۲۱۳)۔

اس معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ مسئلہ اعتکاف واجب سے متعلق ہے اور اعتکاف مسنون کا حکم یہاں بیان نہیں کیا گیا۔

اور چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس قسم کوئی اشتہار ثابت نہیں ہے، اس لئے اعتکاف مسنون میں صحتِ اشتہار

کیلئے دلیل مستقل چاہئے جو مفقود ہے، لہذا اعتکاف کو علی الوجہ المسنون ادا کرنے کے لئے اشتہار کی گنجائش معلوم نہیں ہوتی، اشتہار کی

ظاہر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اعتکاف مسنون شروع کرتے وقت یہ نیت کر لے تو پھر اس کا اعتکاف مسنون نہ رہے گا بلکہ نفلی بن جائیگا،

اور جتنی دیر مسجد سے باہر رہے گا اتنی دیر اعتکاف شمار نہیں ہوگا، لیکن چونکہ شروع ہی میں نیت مسنون کے بجائے نفلی اعتکاف کی

ہو گئی تھی اس لئے نکلنے سے قضاء بھی واجب نہیں ہوگی، البتہ فرق یہ پڑے گا کہ اگر مسجد کے تمام متکفلین اسی نیت کے ساتھ اعتکاف

اعتکاف میں بیٹھیں گے تو سنتِ مؤکدہ علی الکفایہ ادا نہیں ہوگی، غور کرنے سے احقر کو اس مسئلہ کی حقیقت یہ سمجھ میں آئی ہے اور حکم

اسی کے مطابق رسالے کے متن میں مسئلہ لکھ دیا ہے، اس مسئلہ میں دوسرے علماء سے بھی رجوع کر لیا جائے تو بہتر ہے اور کسی

نقلوا : لا يعتكف إلا في المسجد الجامع " یہ شافعیہ کا مسلک ہے ، حنفیہ کے نزدیک ہر مسجد میں اعتکاف درست ہے بلکہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي قِيَامِ شَهْرِ رَمَضَانَ

صلاة التراويح وركعاتها | قیام رمضان سے مراد تراویح تھے ، جو سنت مؤکدہ

لہ و ذہبت طائفۃ إلى أنه لا يصح الاعتكاف إلا في مسجد تقام فيه الجمعة ، روى ذلك عن علي وابن مسعود وعروة وعطاء بن الحسن والزهری وهو قول مالک فی " المدونة " قال : أما من تلزمه الجمعة فلا يعتكف إلا في الجامع . وقالت طائفۃ : الاعتكاف يصح في كل مسجد ، روى ذلك عن النخعي وأبي سلمة وأبي حنيفة والثوري والشافعي في المجريد واحمد واسحاق وأبي ثور ودائد ، وهو قول مالک في الموطأ وهو قول الجمهور و البخاری ایضاً ، حيث استدلل بعموم الآية في سائر المساجد - وقال صاحب الهداية : الاعتكاف لا يصح إلا في مسجد الجماعة ، وعن أبي حنيفة رضي الله عنه أنه لا يصح إلا في مسجد يصلى فيه الصلوات الخمس ، وقال الزهري والحكم وحامد بن مخموص بالمساجد التي يحج فيها ، وفي الذخيرة " لما كلیت قال مالک : يعتكف في المسجد سوا راقیم فيه الجماعة أم لا - وفي " المنتقى " عن أبي يوسف : الاعتكاف الواجب لا يجوز أداره في غیر مسجد الجماعة ، والنفل يجوز أداره في غیر مسجد الجماعة ، وفي " الينابيع " لا يجوز الاعتكاف الواجب إلا في مسجد إمام ومؤذن معلوم يصلى فيه خمس صلوات ، ورواه الحسن بن أبي حنيفة .

ثم أفضل الاعتكاف ما كان في المسجد الحرام ، ثم في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم في بيت المقدس ثم في المسجد الجامع ، ثم في المساجد التي كثير أهلها ويعظم - كذا في " العمدة " للعيني (ج ۱ ص ۱۳۱ و ۱۳۲) ابواب الاعتكاف ، باب الاعتكاف في العشر الأواخر ۱۲ مرتب غفر الله له

۱۲ والتراديج جمع تردید دہی فی الأصل مصدر یعنی الاستراحتہ ، سُمیت بہ الأربع رکعات المحصومة لاستئراجها استراحت بعد ما هو السنة فيها - كذا في " البحر الرائق " (ج ۲ ص ۶۶) باب الوتر والنوافل (تحت قوله : ومن في رمضان عشر ركعات) ثم قال الحافظ والمراد من قیام الليل ما يحصل به مطلق القیام كما قدمناه في التهجید سوار ، وذكر النووي أن المراد بقيام رمضان صلاة التراويح ، يعني أنه يحصل بها المطلوب من القیام لأن قیام رمضان لا يكون إلا بها ، وأغرب الكرمانی فقال : اتفقوا على أن المراد بقيام رمضان صلاة التراويح " فتح الباری (ج ۲ ص ۲۱۷) كتاب صلاة التراويح باب فتنل من قام رمضان ۱۲ مرتب عافاه الله

ہے۔ ائمہ اربعہ اور جمہور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ تراویح کی کم از کم بیس رکعات ہیں البتہ امام مالکؒ سے ایک روایت میں چھتیس^{۳۶} اور ایک میں اکتالیس رکعتیں مروی ہیں جبکہ ان کی تیسری روایت جمہوری کے مطابق ہے، پھر اکتالیس والی روایت میں بھی تین رکعتیں وتر کی اور دو نفلیں بعد الوتر کی شامل ہیں، اس لئے روایتیں دو ہی ہوتیں ایک بیس رکعات کی اور ایک چھتیس رکعات کی، پھر ان چھتیس رکعات کی اصل بھی یہ ہے کہ اہل مکہ کا معمول بیس رکعات تراویح پڑھنے کا تھا لیکن وہ ہر ترویجہ کے درمیان ایک طواف کیا کرتے تھے، اہل مدینہ چونکہ طواف نہیں کر سکتے تھے، اس لئے انہوں نے اپنی نماز میں ایک طواف کی جگہ چار رکعتیں بڑھادیں، اس طرح ان کی تراویح میں اہل مکہ کے مقابلہ میں سولہ

لے دیکھئے "البحر الرائق" (ج ۲ ص ۶۶) فی آخر "باب الوتر والنوافل"۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۱)۔
پھر اس پر جمہور کا اتفاق ہے کہ صلوٰۃ تراویح مسجد میں جماعت کے ساتھ افضل ہے کما فی فتح الباری (ج ۴ ص ۲۱۹) باب فضل من قام رمضان۔ پھر اس بارے میں مسلک احناف کی تفصیل بیان کرتے ہوئے علامہ ابن نجیمؒ نے تین اقوال ذکر کئے ہیں:

الأول ما اختاره المصنف (امی صاحب الکتر) أنه سنة على الايمان حتى أن من صلى التراویح منفرداً فقد أساء لتركه السنة وإن صليت في المساجد وبه كان يعنى ظهير الدين المرغيناني لصلاته عليه السلام أياها بالجماعة وبیان العذر في تركها۔

الثاني ما اختاره الطحاوی فی مختصره حيث قال: يستحب أن يصلي التراویح في بيته إلا أن يكون فقيهاً عظيماً يقتدر به فيكون في حضوره ترغيب لغيره وفي امتناعه تقليل الجماعة مستنداً بحديث "أفضل صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة" وهو رواية عن أبي يوسف كما في الكافي۔

الثالث ما صحه في المحيط والخاتمة واختاره في الهداية وهو قول أكثر المشايخ على ما في الذخيرة وقول الجمهور على ما في الكافي أن إقامتها بالجماعة سنة على الكفاية حتى لو ترك أهل المسجد كلهم الجماعة فقد أساءوا وأثموا، وإن أقيمت التراویح بالجماعة في المسجد وتخلت عنها أفراد الناس وصلى في بيته لم يكن مسيئاً لأن أفراد الصحابة يروى عنهم التخلت كما بن عمر على ما رواه الطحاوی۔ البحر الرائق (ج ۲ ص ۶۸) فراجع للتفصيل۔ والمعارف للنبهاني (ج ۶ ص ۲۳۳ إلى ۲۳۵) مراتب عافاه الله

۲۔ مذاہب کی تفصیل کیلئے دیکھئے "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" (ج ۱ ص ۱۵۲) الباب الخامس فی قیام رمضان ۱۲ م

رکعتیں زیادہ ہو گئیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ اصلاً ان کے نزدیک بھی رکعات تراویح پیش تھیں، گویا تراویح کی پیش رکعات پر ائمہ اربعہ کا اجماع ہے۔
البتہ علامہ ابن تیمیہ، ان کے متبعین اور خاص طور سے ہمارے زمانہ کے

لے المغنی لابن قدامة (ج ۲ ص ۱۶۷) فصل والمختار عند ابی عبد اللہ فیہا عشرون رکعة۔

محدث شہیر مولانا حبیب الرحمن اعظمی دامت فیوضہم اپنے رسالہ ”رکعات تراویح“ (فک ۱۶) میں لکھتے ہیں: مستند محققین نے اس کی بھی تصریح کی ہے کہ درحقیقت مدینہ میں بھی بیس رکعتیں مانی جاتی تھیں، مگر مکہ والے چونکہ ہر چار رکعت پر طواف کرتے تھے اور دو رکعتیں طواف کی پڑھتے تھے اور اس طرح بہت ثواب کمالیتے تھے تو مدینہ والوں نے اپنی کمی یوں پوری کی کہ ہر دو درودیکہ کے درمیان انہوں نے چار رکعتوں کا اضافہ کر لیا اس طرح ان کی رکعتیں چھتیس ہو گئیں اور اس تحقیق کی تصدیق اس سے ہوتی ہے کہ اضافہ شدہ رکعات کا کیسے کیسے بلاجماعت پڑھنا ثابت ہے، نیز یہ بھی ثابت ہے کہ کسی کسی زمانہ میں ان سولہ رکعتوں کو اہل مدینہ اخیر شب میں پڑھتے تھے، اس سے معلوم ہوا کہ دراصل امام مالکؒ بھی پیش کے قائل ہیں اور اس کے ساتھ اس اضافہ کو بھی وہ مانتے ہیں جو اہل مدینہ نے کیا تھا ۱۲ مرتب

۱۳ امام مالکؒ کی ایک روایت گیارہ رکعات (مع الوتر) کی بھی نقل کی گئی ہے چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں ”وقیل احدی عشرة رکعة وهو اختیار مالک لنفسه، واختاره ابو بکر العربي۔ عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۱۲۷) باب فضل من قام رمضان۔ صاحب تحفۃ الاحوذی“ نے بھی اسی قول کو ترجیح دینے کی کوشش فرمائی ہے دیکھئے (ج ۲ ص ۷۳، ۷۴) لیکن محدث شہیر مولانا حبیب الرحمن اعظمی نے ”رکعات تراویح“ (ص ۸۳ تا ۸۸) میں اس کا مفصل مدلل اور مسکت جواب دیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ امام مالکؒ کی طرف اس قول کی نسبت درست نہیں۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب عنہ

۱۴ احقر کو تلاش جستجو کے باوجود کہیں یہ تصریح نہ مل سکی کہ علامہ ابن تیمیہ صرف آٹھ رکعات تراویح کے قائل ہیں البتہ الفتاویٰ الکبریٰ (ج ۴ ص ۴۲۷، باب صلوۃ التطوع۔ طبع دارالکتب الحدیثیہ، مصر) میں یہ عبارت ملی والترک ان صلاً بالمذہب ابی حنیفہ والشافعی واحمد عشرین رکعة او کم مذہب مالک ستا وثلاثین او ثلاث عشرة او احدى عشرة فقد احسن۔

اور الفتاویٰ الکبریٰ لابن تیمیہ (ج ۱ ص ۱۷۶، مسئلہ رقم ۱۳۸) فمیں یسلی التراویح بعد المغرب (ج ۱ ص ۱۷۶) میں لکھا ہے ”قد جاء مصنف حنفی الحسن أنه لما صلى بهم قام رمضان بعد العشاء وكان النبي صلى الله عليه وسلم قيامه بالليل“

ہو و ترو، یصلی بالنیل فی رمضان وغیر رمضان اربعی عشر رکعتہ او ثلاث عشر رکعتہ لکن کان یصلیہا طوالةً، فلما کان ذلک یشتق علی الناس قام بہم ابی بن کعب فی زمن عمر بن الخطاب عشرين رکعتہ یوتر بعدہا ویخف فیہا القیام فکان تضعیف معدود عموماً عن طول القیام ۱۰ھ

اور علامہ ابن تیمیہؒ ایک جگہ اپنے فتاویٰ میں لکھتے ہیں: قد ثبت ان ابی بن کعب کان یقوم بالناس عشرين رکعتہ فی قیام رمضان، ویوتر بثلاث، فرأى كثير من العلماء ان ذلک ہوا الستہ، لانه اقامہ من المهاجرين الأنصار ولم یکرہ منکر، واستحب آخرون: تسعة وثلاثین رکعتہ، بناء علی انه عمل أهل المدينة القديم، وقال طائفة: قد ثبت فی الصحیح عن عائشہؓ: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن یزید فی رمضان ولا غیرہ علی ثلاث عشر رکعتہ واضطرب قوم فی ہذا الأصل، لما ظنوه من معارضة الحديث الصحیح لما ثبت من سنة الخلفاء الراشدين وعمل المسلمين، والقول ان ذلک جمیعہ حسن مجموع فتاویٰ ابن تیمیہؒ (ج ۲ ص ۱۱۳ و ۱۱۴، نزاع العلماء فی مقدار قیام رمضان، الطبعة الأولى من مطابع الرياض)

ایک اور جگہ اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

نفس قیام رمضان لم یوقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیہ عددًا معینًا، بل کان ہو — صلی اللہ علیہ وسلم — لا یزید فی رمضان ولا غیرہ علی ثلاث عشر رکعتہ، لکن کان یطیل الركعات، فلما جمہم عمر علی ابی بن کعب کان یصلی بہم عشرين رکعتہ ثم یوتر بثلاث، وكان یخف القراءة بقدر ما زاد من الركعات لأن ذلک أخف علی المؤمنین من تطویل الركعة الواحدة، ثم کان طائفة من السلف یقومون بأربعین رکعتہ ویترکون بثلاث وأخرون قاموا بست وثلاثین وأوتروا بثلاث، وبذا کملہ سائغ فلیف ما قام فی رمضان من ہذا الوجہ فقد احسن۔

والأفضل یختلف باختلاف أحوال المصلین، فإن کان فیہم احتمال لطول القیام، فالقیام بعشر رکعات وثلاث بعدہا کما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی لنفسہ فی رمضان وغیرہ ہواً أفضل، وإن کانوا لا یحتملونه فالقیام بعشرين ہواً أفضل وهو الذی یعمل بہ اکثر المسلمین، فإنه وسط بین العشرین والأربعین وإن قام بأربعین وغیرہا جاز ذلک ولا یکرہ شیء من ذلک، وقد نص علی ذلک غیر واحد من الأئمة كأحمد وغیرہ — مجموع فتاویٰ ابن تیمیہؒ (ج ۲ ص ۱۱۴)

باب صفة الصلاة، قیام رمضان وصفہ و عدد رکعاتہ۔

علامہ ابن تیمیہؒ کی ان عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک تراویح کی چالیس، یا چھتیس، یا بیس، یا دس، یا آٹھ رکعتیں پڑھنا سب ہی طریقے جائز ہیں، نیز یہی پتہ چلتا ہے کہ اتنی بات حافظ ابن تیمیہؒ کے نزدیک بھی مسلم ہے کہ بیس رکعات تراویح پڑھنے پر اکثر مسلمانوں کا تعامل ہے۔ پھر جہاں تک مذکورہ طریقوں میں سے کسی

غیر مقلدین اس سلسلہ میں جمہور امت سے اختلاف کر کے آٹھ رکعات تراویح کے قائل ہیں ان حضرات

کسی ایک طریقہ کے افضل ہونے کا تعلق ہے اس بارے میں ان کا مسلک یہ ہے ”الافضل یختلف باختلاف
 احوال المسلمین“ یعنی اگر مسلمانوں کی طاقت ہو کہ جس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رمضان غیر رمضان میں
 رات کی نمازیں پڑھتے تھے اسی طرح لیے لیے قیام کر سکیں تب تو افضل یہی ہے کہ دس رکعتیں تراویح کی اور
 تین رکعتیں وتر کی پڑھی جائیں (واضح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قیام اتنا طویل ہوتا تھا کہ کبھی ایک
 تہائی رات، کبھی آدھی رات گزر جاتی تھی بلکہ بعض اوقات سحری کا وقت بھی ختم ہونے کو آجاتا تھا کما فی حدیث
 الباب، نیز مسند احمد کی ایک روایت میں حضرت ابو ذرؓ رمضان کی ایک رات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے
 ساتھ نماز پڑھنے کا واقعہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”ثم قام راہب صلی اللہ علیہ وسلم یصلی وقت معنی جعلت
 اقرب برأسی الجدران من طول صلاتہ“ بمع الزوائد ج ۲ ص ۱۷۲۔ باب قیام رمضان اور اگر اس کی طاقت
 نہ ہو تو پھر بیس پڑھنا ہی افضل ہے، جیسا کہ حافظ ابن تیمیہؒ کی مذکورہ عبارت ”وان کانوا لا یحتملونہ فالقیام بعشرین
 ہو لا افضل وهو الذی یعمل بہ اکثر المسلمین، فابنہ وسط بین العشر و بین الاربعمین“ سے معلوم ہوتا ہے۔

حدیث شہیرہ مولانا حبیب الرحمن اعظمیؒ ”رکعات تراویح“ (۹۳) میں لکھتے ہیں:

”ظاہر ہے کہ آج موافق یا مخالف کس میں اتنے لیے قیام کی ہمت اور اس کا حوصلہ ہے؟ بہذا بن تیمیہؒ
 کی تحقیق میں بھی آج بیس پڑھنا ہی افضل ہے۔“ ۱۲ رشید اشرف سیفی

حاشیہ صفحہ ۶۵۴

۱۔ ان کے مسلک اور دلائل کیلئے دیکھئے ”تحفۃ الاحوذی“ (ج ۲ ص ۷۲ تا ص ۷۶) ۲۔ مرتب

۳۔ واضح ہے کہ اس مسئلہ میں شیخ ابن ہمامؒ نے بھی جمہور امت سے اختلاف کرتے ہوئے نفرد اختیار کیا ہے اور
 آٹھ رکعات تراویح کو مسنون قرار دیا ہے، اگرچہ بیس رکعات تراویح کو بھی ”سنۃ الخلفاء الراشدین“ مانا
 ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں ”فتحصل من ہذا کہ ان قیام رمضان سنۃ احدى عشرة رکعة بالوتر فی جماعة، فعلمہ صلی اللہ
 علیہ وسلم ثم ترکہ لعذر افاد انہ لولا خشية ذلک لواطبت بکم ولا شک فی تحقق الامن ذلک بوفاتہ صلی اللہ علیہ وسلم فیکون
 سنۃ، وکونہا عشرین سنۃ الخلفاء الراشدین، وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم: ”علیکم بسنتی و سنۃ الخلفاء الراشدین“
 ندب الی سنتہم، ولا یستلزم کون ذلک سنۃ، اذ سنۃ بمواظبتہ بنفسہ الا لعذر وبتقدیر عدم ذلک العذر انما استفدنا
 انہ کان یواطب علی ما وقع منه وهو ما ذکرنا، فتكون العشر و سنۃ وذلک القدر منها هو السنۃ کالاربعة العشر
 مستحبۃ و رکعتان منها ہی السنۃ“ فتح القدیر (ج ۱ ص ۳۳۴) فصل فی قیام شہر رمضان۔
 علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اعلا السنن (ج ۱ ص ۶۸ تا ص ۷۲، باب التراویح) میں صحیح فتح القدیر

۱۔ مرتب ۲۔ مولانا حبیب الرحمن اعظمیؒ ۳۔ صحیح فتح القدیر ۴۔ علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اعلا السنن (ج ۱ ص ۶۸ تا ص ۷۲، باب التراویح) میں صحیح فتح القدیر

کی جانب سے تراویح کے بارے میں مسلکِ جمہور پر طرح طرح کے اعتراضات کئے جاتے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ حضرت ابو ذرؓ کی حدیثِ باب سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف تین دن تراویح پڑھی، اس سے تراویح کا استحباب تو معلوم ہوتا ہے لیکن اس کا سنتِ مؤکدہ ہونا ثابت نہیں ہوتا، پھر اس کو سنتِ مؤکدہ کیوں کہا جاتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ تراویح کی سنتِ نبوی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ثابت ہے ”ان اللہ تبارک و تعالیٰ فرض صیام رمضان علیکم و سنت لکم قیامہ“ نیز حضرت ابو ذرؓ کی حدیثِ باب سے یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ جماعتِ تراویح پر شریعت میں مداومت نہیں کی گئی لیکن اس سے انفرادی طور پر تراویح پڑھنے کی نفی نہیں ہوتی بلکہ دوسری احادیث سے یہ ثابت ہے کہ آپ انفرادی طور پر عام دنوں کے مقابلہ میں ان ایام میں نمازوں کی کثرت فرماتے تھے جس سے ظاہر یہی ہوتا ہے کہ وہ نماز تراویح تھی جو آپ متفرداً ادا فرماتے تھے۔

نیز صحابہ کرامؓ نے جس اہتمام اور مداومت کے ساتھ تراویح پر عمل کیا وہ بھی تراویح کے سنتِ مؤکدہ ہونے کی دلیل ہے اس لئے کہ سنتِ مؤکدہ میں خلفاءِ راشدین کی سنت بھی شامل ہے جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”علیکم بسنتی و سنتہ“

۱۔ قال: صمن مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم یصل بنا حتی یقی سبع من اشہر، فقام بنا حتی ذہبت النثلث للیل ثم لم یقیم بنا فی السادسة و قام بنا فی الخامسة حتی ذہبت شطر اللیل قلنا: یا رسول اللہ! لو نقلت ابقیۃ لیلنا ہذہ؟ فقال: انہ من قام مع الامام حتی یعرف کتب لہ قیام لیلۃ، ثم لم یصل بنا حتی یقی ثلاث من اشہر و صلی بنا فی الثالثہ و دعا اہلہ و نسارہ فقام بنا حتی تخوننا الفلاح، قلت لہ: و ما الفلاح؟ قال: السحر۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۰) باب ما جاز فی قیام شہر رمضان ۱۲ م

۲۔ سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۰۸) کتاب الصیام، ثواب من قام رمضان و صامہ ایماً تا و احتساباً نیز ریحۃ ابن ماجہ (ص ۹۴) باب ما جاز فی قیام شہر رمضان ۱۲ مرتب

۳۔ لیالی رمضان میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی کثرتِ صلوات پر دال روایات انشاء اللہ آگے آئیں گی ۱۲ م

۴۔ صحابہ کرامؓ کے اس تعامل پر دال روایات انشاء اللہ دوسرے اعتراض کے جواب کے ذیل میں آجائیں گی ۱۲ م

الخلفاء المہدیین الراشدینؑ اس پر دال ہے۔

دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے تراویح کی بیس رکعات ثابت نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مؤطا امام مالکؒ میں حضرت یزید بن رومانؒ سے مروی ہے فرماتے ہیں ”کان الناس یقومون فی زمان عمر بن الخطاب فی رمضان بثلاث وعشرین رکعة“ نیز سنن کبریٰ بیہقی میں حضرت سائب بن یزید رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے فرماتے ہیں ”کانوا یقومون علی عهد عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ فی شہر رمضان بعشرون“

۱۔ سنن ابی داؤد میں اس روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فانہ من یشئ منکم بعدی فیسیر اختلافاً کثیراً فعلم بستی و سنتہ الخلفاء الراشدین المہدیین تسکوا بہا و عتقوا علیہا بالنواجذ“ (ج ۲ ص ۶۳۵، کتاب السنۃ، باب فی لزوم السنۃ) ابوداؤد کے شیخ محی الدین عبدالمجیدؒ کے تصحیح کردہ نسخہ میں ”فعلم بستی و سنتہ الخلفاء الراشدین المہدیین“ کے الفاظ ہیں (ج ۲ ص ۲۰۱ رقم ۴۶۷۷)، سنن ترمذی میں یہ روایت اس طرح مروی ہے ”فانہ من یشئ منکم یرمی اختلافاً کثیراً وایاکم و محدثات الأمور فانہا ضلالۃ فمن أدرك ذلک منکم فعلیہ بستی و سنتہ الخلفاء الراشدین المہدیین عتقوا علیہا بالنواجذ“ (قال الترمذی:) ہذا حدیث حسن صحیح (ج ۲ ص ۱۰۸، ابواب العلم، باب الأخذ بالسنۃ و اجتنب البیعدۃ)، الفاظ کے ذرا ذرا فرق کے ساتھ یہ روایت سنن ابن ماجہ (ص ۵، باب اتباع سنۃ الخلفاء الراشدین المہدیین)، درسنن دارمی (ج ۱ ص ۴۳، باب اتباع السنۃ رقم ۱۶، رقم الحدیث ۹۷) میں بھی مروی ہے ۱۲ مرتباً ۲۔ (ص ۹۸) ماجار فی قیام رمضان کتاب الصلوٰۃ فی رمضان۔ اس روایت پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ یزید بن رومانؒ نے حضرت عمرؓ کا زمانہ نہیں پایا اس لئے اس کا اسناد منقطع ہو اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو مرسل مطلقاً مقبول ہے، پھر خاص طور سے مؤطا امام مالکؒ کی تو کوئی بھی مرسل یا منقطع روایت ایسی نہیں جو دوسرے طریقوں سے سنداً متصل نہ ہو، تحقیق اور مفصل جواب کیلئے دیکھئے ”رکعات تراویح“ (ص ۶۳ تا ۶۵) ۱۲ مرتبہ غنی عنہ

۳۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۰)۔ علامہ اعظمی نے یہ روایت سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۴۹۶) کے حوالہ نقل کی ہے اور لکھا ہے کہ ”اسی اثر کو امام بیہقیؒ نے دوسرے طریق سے ”معرفة السنن“ میں بھی روایت کیا ہے اور اہل حدیث کے دوسرے دعوے کی بحث میں ہم بتا چکے ہیں کہ دونوں کی اسنادیں صحیح ہیں، پہلے کی اسناد کو امام نوویؒ، امام عراقیؒ اور سیوطیؒ وغیرہ نے صحیح کہا ہے اور دوسرے کی اسناد کو سبکیؒ اور ملا علی قاریؒ نے اور اہل حدیث کے اس اثر پر جو اعتراضات ہیں ان سب کا جواب ہم اسی بحث میں دے چکے ہیں“ ”رکعات تراویح“ (ص ۶۳ تا ۶۵) ۱۲ مرتبہ غنی عنہ

رکعتہ وکانوا یقومون بالمائتین وکانوا یتوکلون علی عصیہم فی عہد عثمان من شدۃ القیام؟ یہ بیش رکعتیں حضرت عمرؓ نے مقرر فرمائی تھیں اس وقت صحابہ کرام کی بہت بڑی تعداد موجود تھی ان میں سے کسی نے بھی حضرت عمرؓ کے اس عمل پر نکیر نہیں فرمائی بلکہ اس پر عمل بھی کیا اور اس کے بعد تمام صحابہؓ و تابعینؓ اسی پر عمل کرتے چلے آئے، یہ اس کی دلیل ہے کہ بیش رکعات پر صحابہ کرامؓ کا اجماع منعقد ہو گیا تھا۔ اگر تنہا صرف اسی دلیل کو لیا جائے تو یہ بالکل کافی ہے۔

۱۔ حبیباً کہ مذکورہ دونوں روایتوں اور عبدالرحمن بن عبدالقاری کی روایت کے مجموعے سے معلوم ہوتا ہے عبدالرحمن بن عبدالقاری کی روایت صحیح بخاری میں اس طرح مروی ہے ”قال: خرجت مع عمر بن الخطاب لیلة فی رمضان إلی المسجد فإذا الناس أوزاع متفرقون یصلی الرجل لنفسه ویصلی الرجل فیصلی بصلاة الربیط، فقال عمر: إنی أری لو جمعت هؤلاء علی قارئ واحد لکان أمثل، ثم عزم فجمعهم علی ابی بن کعب ثم خرجت معه لیلة أخرى والناس یصلون بصلوة قارئهم، قال عمر: نعم البدعة هذه والقی تنامون عنہا افضل من القی تقومون یرید آخر اللیل وکان الناس یقومون اولہ“ (ج ۱ ص ۲۶۹، باب فضل من قام رمضان) ۱۲ مرتب غنی عنہ ۱۳ علامہ حبیب الرحمن اعظمی لکھتے ہیں: بیش پر عمل قرار پانے (یعنی اجماع) کا ذکر حافظ ابن عبدالبر مائتہ نے کیا ہے، ”مصابیح“ سیوطیؒ و ”ہدایۃ السائل“ نواب (صدیق حسن خان) صاحب ص ۱۳۵ اور امام نوویؒ شافعی نے لکھا ہے ”ثم استقر الأمر علی عشرين فإنه المتوارث“ (یعنی پھر بیش پر عمل قرار پایا، اس لئے کہ وہی سلف سے خلف تک برابر چلا آ رہا ہے) اور ابن قدامہ حنبلیؒ نے ”معنی“ میں لکھا ہے ”وہذا کالاجماع“ اور ابن حجر مکی شافعیؒ نے لکھا ہے ”ولکن أجمعت الصحابة علی أن التراوح عشرون رکعة“ (”مرقاۃ“) اور اتما تو حافظ ابن تیمیہؒ کو بھی مسلم ہے کہ ”وہو الذی یعمل بہ اکثر المسلمین“ ۱۴ دیکھئے ”رکعات تراویح“ (ص ۹۲) بلکہ ابن تیمیہؒ تو یہ بھی لکھتے ہیں ”قد ثبت أن ابی بن کعب کان یقوم بالناس عشرين رکعة فی قیام رمضان و یوتر بثلاث، فرأی کثیر من العلماء ان ذلک ہو السنة لأنه أقامہ بین المہاجرین والانصار ولم ینکرہ منکر“ مجموع فتاویٰ ابن تیمیہؒ (۲۳۴ ص ۱۱۲) ۱۲ مرتب غنی عنہ

۱۳ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ”فعلمکم بسنتی وسنة الخلفاء المہدیین الراشدین“ (جس کا حوالہ پیچھے گزر چکا ہے) حضرت عمرؓ کے عمل کے قابل تقلید ہونے کی دلیل ہے نیز حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے ”قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اقتدوا بالذین من بعدی ابی مکر و عمر“ حضرت حذیفہؓ ہی سے ایک روایت میں اس طرح مروی ہے ”قال کنا جلوساً عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: إنی لا أدری ما بقائی فیکم،“

بھونکے اگر بیش رکعات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہ ہوتیں تو حضرت عمرؓ سے زیادہ بدعات کا دشمن کون ہو سکتا تھا ؟ اور اگر بالفرض ان سے کوئی غلطی ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر جان دینے والے صحابہ کرامؓ اس کو کیسے گوارا کر سکتے تھے ؟ یقیناً ان حضرات کے پاس نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی قول یا فعل موجود تھا خواہ وہ ہم تک صحیح سند کے ساتھ نہ پہنچ سکا ہو، اس کی تائید حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی مرفوع روایت سے ہوتی ہے جو حافظ ابن حجرؒ نے "المطالب العالیۃ" میں مصنف ابن ابی شیبہ اور مسند عبد بن حمید کے حوالے سے نقل کی ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی فی رمضان عشرين رکعة والوتر ؟" یہ حدیث اگرچہ سنداً ضعیف ہے لیکن مؤید بالاجماع والتعامل ہونے کی بنا پر اس میں قوت آجاتی ہے۔

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ صحیح بخاریؒ کی ایک حدیث اس کے معارض ہے جس میں حضرت عائشہؓ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں بیان فرماتی ہیں : "ما کان یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدى عشرة رکعة" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) فاقداً بالذین من بعدی وأشار الی ابی بکر وعمر "سنن ترمذی (ج ۲ ص ۲۲۹) ابواب المناقب ، مناقب ابی بکر الصدیق ، باب بلا ترجمۃ ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ۵۳۴

۱۔ جیسا کہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں "سألت أبا حنیفۃ عن التراويح وما فعله عمر رضی اللہ عنہ ؟ فقال : "التراويح سنة مؤكدة ولم یخرصہ عمر من تقارن نفسه ولم یکن فیہ مبتدعاً ولم یأمر بہ إلا عن أصل لہیہ وعہد من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" کمافی مراقی العسلاج (ص ۸۷ ، فصل فی صلوة التراويح) نقلاً عن الاختیار ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۱۴۶) ، رقم الحدیث ۵۳۴ ، باب قیام رمضان ۱۲ مرتب
۳۔ وقال ابو صیری : مدارہ علی ابراہیم بن عثمان بن ابی شیبہ ، وهو ضعیف کذا فی تعلیق المطالب العالیۃ " (ج ۱ ص ۱۴۶) مذکورہ حدیث سے متعلق کلام اور بحث کیلئے دیکھئے "رکعات تراویح" (ص ۶ تا ۱۳) ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۲۶۹) باب فصل من قام رمضان ۱۲

رمضان میں بھی وتر کے علاوہ آٹھ رکعتوں سے زیادہ تراویح نہیں پڑھتے تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث تراویح کے بارے میں نہیں بلکہ تہجد کے بارے میں ہے۔ اس کے جواب میں غیر مقلدین یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ نماز تراویح اور نماز تہجد دونوں ایک ہی چیز ہیں اور یہ ثابت نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں دو قسم کی نمازیں الگ الگ پڑھتے ہوں۔ لیکن غیر مقلدین کا یہ دعویٰ بالکل غلط ہے، اس لئے کہ تراویح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں بھی اور حضرت عمرؓ کے عہد میں بھی ہمیشہ اول شب میں

۱۔ محدث شہیر مولانا حبیب الرحمن اعظمی لکھتے ہیں :

”مگر یہ اعتراض سراسر غفلت اور ذہول پر مبنی ہے، اس لئے کہ اوپر بہت تفصیل سے بتایا جا چکا ہے کہ موافق یا مخالف کسی کے نزدیک بھی صحیحین کی یہ حدیث اپنے ظاہر پر نہیں ہے، نہ اس میں دوامی عادت کا بیان ہے کیونکہ خود حضرت عائشہؓ نے یہاں تو یہ فرمایا کہ آپ رمضان وغیرہ رمضان میں گیارہ سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے اور دوسرے موقع پر صراحت فرمایا کہ فجر کی رکعتوں کو چھوڑ کر تیرہ رکعتیں پڑھتے تھے تو کسی نے اس بیان کو پہلے بیان کے مخالف کہہ کر رد نہیں کیا بلکہ یہ قرار دیا کہ یہ دونوں بیان صحیح ہیں اور ان کا تعلق مختلف اوقات سے ہے، حافظ ابن حجرؒ کا قول نقل کر چکا ہوں ”والصواب ان کل شیء ذکرہ من ذلک محمول علی اوقات متعددة وأحوال مختلفة“ (فتح الباری ص ۱۳۱) اور ”باجی“ شارح مؤلف کا قول سیوطیؒ نے ”تنویر الحوالک ص ۱۴۲ جلد ۱ میں نقل کیا ہے کہ حدیث عائشہؓ ”ما کان یزید“ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دائمی نہیں بلکہ اکثری عادت کا بیان ہے، اور تیرہ والی میں اس زیادتی کا ذکر ہے جو بعض اوقات میں ہوئی ہے، فرماتے ہیں ”فإن الحدیث الأول اخبار عن صلاته المعتادة الغالبة، والثانی اخبار عن زیادة وقعت فی بعض الاوقات“ پس جب حدیث صحیحین میں ہمیشہ کی عادت نہیں بتائی گئی ہے بلکہ اکثر اوقات کی، تو جس طرح یہ کہنا کہ اکثر اوقات کے علاوہ کسی کسی وقت آپ نے تیرہ رکعتیں پڑھی ہیں، حدیث صحیحین کے خلاف نہیں ہے، اسی طرح یہ بیان کرنا کہ کسی وقت آپ نے بیس بھی پڑھی میں حدیث صحیحین کے خلاف نہیں ہو سکتا، معلوم ہوتا ہے کہ اعتراض کرنے والوں نے تدقیق نظر سے کام لئے بغیر سرسری طور پر حدیث صحیحین کے ظاہر لفظ کو دیکھا ہے اور اعتراض کر دیا ہے۔

رکعات تراویح (۶۱) مرتب علی عنہ

پڑھی گئی ہے جبکہ تہجد کی نماز آخر شب میں پڑھی جاتی تھی، چنانچہ حضرت ابوذرؓ کی حدیث باب میں تیسویں، پچیسویں اور ستائیسویں شب میں جو تراویح کی جماعت کا ذکر ہے ان تینوں راتوں میں اول شب میں تراویح پڑھی گئی اور ستائیسویں شب کا جو واقعہ بیان کیا گیا ہے کہ ”فقام بنا حتی تخوفنا الفلاح“ یہ اس وجہ سے نہیں کہ تراویح آخر شب میں پڑھی گئی تھی بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس روز آپ نے تراویح کو طویل فرما دیا تھا، نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تہجد کی

۱۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں اول شب میں تراویح پڑھی جانے کا ثبوت خود آگے متن میں آرہا ہے جبکہ حضرت عمر فاروقؓ کے زمانے میں تراویح کے اول شب میں پڑھے جانے کا علم عبدالرحمن بن عبد القاری کی روایت سے ہوتا ہے جس میں وہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے جب عجماءؓ تراویح کو دیکھا جس کی امامت حضرت ابی بن کعبؓ کر رہے تھے (اور یہ جماعت خود حضرت عمرؓ کی مقرر کرائی ہوئی تھی) تو فرمایا ”نعمت البدعة هذه“ اور پھر فرمایا ”والتي تنامون عنها افضل من التي تقومون“ راوی فرماتے ہیں ”یرید آخر الليل وكان الناس يقومون اوله“ بخاری (ج ۱ ص ۲۶۹) باب فضل من قام رمضان۔ یعنی صلوٰۃ تہجد جو آخر شب میں ہوتی ہے اس نماز سے افضل ہے جو تم اس وقت پڑھ رہے ہو یعنی تراویح، چونکہ ان میں سے اکثر لوگ تراویح پڑھ کے تہجد کو نہیں اٹھتے تھے اس لئے حضرت عمرؓ کا مقصود ان کو تہجد پڑھنے کی رغبت دلانا تھا کہ افضل کو ترک نہ کرنا چاہئے، لہذا اول وقت میں تراویح اور آخر وقت میں تہجد ادا کرے ورنہ اس تراویح کو ہی اخیر وقت میں پڑھے تاکہ تراویح کے ساتھ تہجد کی بھی فضیلت حاصل ہو جائے۔ اس واقعہ سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ تہجد اور تراویح دونوں ایک ہی چیز نہیں بلکہ دونوں الگ الگ مستقل نمازیں ہیں کذا فی ”الرأی النجیح“ (ص ۹ و ۱۰) بزیادة من المرتب۔ ۳۔

۲۔ قال شیخ البوری: التراویح كانت فی المسجد والجماعة واول الليل، بخلاف التہجد فكان فی آخر الليل فی البیت من غیر جماعة۔ افادہ شیخ (الانوار)۔ کذا فی معارف السنن (ج ۱ ص ۲۲۲) نیز اسودؓ فرماتے ہیں ”قال: سألت عائشةؓ کیف کان صلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم باللیل؟ قالت: کان ینام اوله ویقوم آخره فیصلی ثم یرجع الی منراشہ“ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۳) باب من نام اول الليل وأحیی آخره ۱۲ مرتب۔

کبھی باقاعدہ جماعت نہیں فرمائی اور حضرت ابو ذرؓ کی حدیث میں تراویح کیلئے باقاعدہ جماعت ثابت ہے، لہذا تہجد اور تراویح کو ایک قرار دینا بالکل غلط ہے اور حضرت عائشہؓ کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ رمضان ہو یا غیر رمضان آپ تہجد کی ہمیشہ آٹھ رکعتیں پڑھتے تھے، اس سے تراویح کی بیش رکعتیں پڑھنے کی نفی نہیں ہوتی بلکہ حضرت عائشہؓ کی دوسری روایات اس کی تائید کرتی ہیں مثلاً ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجتہد فی رمضان مالا یجتہد فی غیرہ“ اگر رمضان اور غیر رمضان میں بالکل کوئی منسرق نہیں تھا تو اس حدیث

۱۔ اور عموماً تہجد تنہا ادا فرمائی اور کبھی آپ کے ساتھ ایک دو افراد شریک تہجد ہو گئے۔ جیسا کہ ”بیروت ابن عباس فی بیت خاتہ میمونہ“ کے واقعہ سے بھی پتہ چلتا ہے، دیکھئے موطا امام مالک (ص ۱۰۲ و ۱۰۳) صلوۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الوتر، نیز مسند احمد میں حضرت ابو ذرؓ سے مروی ہے ”قال: قلت لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: انی اری ان آیت معک اللیلۃ فاصلی بصلاتک، قال: لا تستطيع، نقام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یغتسل فستر ثوب وانا محول عنه فاعتسل ثم فعلت مثل ذلک، ثم قام یصلی وقت معہ حتی جعلت اضر ببراہی الجدران من طول صلاتہ ثم اتاہ بلال للعسلۃ، قال: انعلت؟ قال: نعم، قال: انک بابلان! تؤذن اذا کان الصبح ساطعاً فی السماء ولس زاک الصبح انما الصبح حکذا معترضاً ثم دعا بسجود ففسح۔“ (قال البیہقی) رواہ احمد و فیہ رشید بن سعد و فیہ کلام کثیر و قد رقی ”مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۷۲) باقیام رمضان“ ۲۔ نیز ثعلبہ بن ابی مالک قرظیؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں ”خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذات لیلۃ فی رمضان، فرأی ناساً فی ناحیۃ المسجد یصلون، فقال: ما یصلع هؤلاء؟ قال قائل: یا رسول اللہ! هؤلاء ناس لیس معہم القرآن و ابی بن کعب یقرأ و ہم معہ یصلون بصلاتہ قال: قد احسنوا و اصابوا ولم یکرہ ذلک لہم“ (قال النبیوی) رواہ البیہقی فی المعرفۃ و اسنادہ جید و لہ شاہد و حسن عند ابی داؤد من حدیث ابی ہریرۃؓ آثار السنن (ص ۲۰۰ و ۲۰۱) باب فی جماعۃ التراویح ۱۲ مرتب

۳۔ احقر کو ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت نہ مل سکی البتہ صحیح مسلم وغیرہ میں یہ روایت حضرت عائشہؓ سے اس طرح مروی ہے ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجتہد فی العشر الاواخر مالا یجتہد فی غیرہ“ (ج ۱ ص ۳۷۲، باب الاجتہاد فی العشر الاواخر من شہر رمضان)۔ لیکن اس روایت سے ہمارا مدعا صحیح طور پر ثابت نہیں ہو سکتا، البتہ بیہقی کی ایک روایت سے ہمارا استدلال ہو سکتا ہے ”عن عائشہ قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخل شہر رمضان شد مزہ ثم لم یأت فراشہ حتی ینسلخ“ دیکھئے ”الدر المنثور فی التفسیر بالماثور“ (ج ۱ ص ۱۸۵) ”تحت قولہ شہر رمضان“

کا کیا مطلب ہوگا؟

نیز ایک دوسری روایت میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخل العشر احيى الليل وأيقظ أهله وحجداً وشكاً لم يترك جب حضرت عائشہؓ کی روایت کے مطابق رمضان وغیر رمضان تمام شہور کی صلوٰۃ لیل برابر تھی رمضان میں شدت اجتہاد اور بالخصوص عشرہ اخیر میں نہ سونے کے کیا معنی ہیں؟

۱۔ لامحالہ حضرت عائشہؓ کی روایت ”ماکان یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدى عشرة رکعة“ (بخاری - ج ۱ ص ۲۶۹) کا مطلب یہی ہے کہ رمضان اور غیر رمضان میں آپ کی صلوٰۃ تہجد میں کوئی فرق نہ آتا تھا، البتہ دوسرے ایام کے مقابلہ میں رمضان میں آپ عبادت کا زیادہ اہتمام اور کوشش فرماتے تھے جس کی صورت یہی ہوتی تھی کہ آپ تراویح بھی مستقلاً ادا فرماتے تھے اور تہجد بھی، حتیٰ کہ بعض اوقات پوری پوری رات گزر جاتی تھی تب لے اللفظ لمسلم (ج ۱ ص ۳۷۲) باب الاجتہاد فی العشر الاواخر۔ وانظر البخاری (ج ۱ ص ۲۷۱) باب العمل فی العشر الاواخر من رمضان ۱۲ م

۲۔ جبکہ ایک روایت میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: ”لم یقم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ یتہا الی الصباح سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۹۰) باب فی صلوٰۃ اللیل۔ نیز دیکھئے سنن دارمی (ج ۱ ص ۲۸۵) باب صفة صلاة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ رقم ۱۶۵، رقم الحدیث ۱۴۸۳۔

لامحالہ حضرت عائشہؓ کی یہ تحریر صلوٰۃ تہجد کے بارے میں ہے، ورنہ صلوٰۃ تراویح میں صبح تک نماز پڑھنا حضرت ابوذرؓ کی روایت باب سے ثابت ہو چکا ہے، اس سے بھی صلوٰۃ التراویح اور صلوٰۃ التہجد کی تفریق معلوم ہو جاتی ہے، نیز حضرت عائشہؓ کی مذکور فی المتن روایت ”اذا دخل العشر احيى الليل الخ“ بھی دونوں نمازوں کی مغایرت پر دال ہے، اس لئے کہ ”احیا لیل“ جیسی ہوگا جبکہ پوری رات جاگا جائے اور یہ جاگنا محالہ تراویح کیلئے ہوگا، اس لئے کہ تہجد کے بارے میں حضرت عائشہؓ فرمائی چکی ہیں ”لم یقم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ یتہا الی الصباح“ بہر حال تہجد و تراویح میں مغایرت بلاشبہ ثابت ہے، لیکن اس مغایرت کے باوجود یہ ممکن ہے کہ ان میں سے ایک نماز دوسری کے قائم مقام ہو جائے، مثلاً اگر تہجد کے وقت میں تراویح پڑھی جائے تو اس کے ضمن میں صلوٰۃ التہجد بھی پڑھی ادا ہو جائے گی، جس طرح دوسرے نوافل میں کہ اگر چاشت کے وقت میں صلوٰۃ کسوف پڑھی جائے تو وہ قائم مقام صلوٰۃ ضحیٰ بھی ہو جائیگی، اسی طرح اگر خسوفِ قمر کی نماز تہجد کے وقت پڑھی جائے تو اس کے ضمن میں صلوٰۃ تہجد بھی ادا ہو جائیگی جیسا کہ حضرت ابوذرؓ کی حدیث باب میں تیسری دفعہ کے واقعہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پوری رات صلوٰۃ تراویح کی

۱۲ م تراویح میں صبح تک نماز پڑھنا حضرت ابوذرؓ کی روایت باب سے ثابت ہو چکا ہے، اس سے بھی صلوٰۃ التراویح اور صلوٰۃ التہجد کی تفریق معلوم ہو جاتی ہے، نیز حضرت عائشہؓ کی مذکور فی المتن روایت ”اذا دخل العشر احيى الليل الخ“ بھی دونوں نمازوں کی مغایرت پر دال ہے، اس لئے کہ ”احیا لیل“ جیسی ہوگا جبکہ پوری رات جاگا جائے اور یہ جاگنا محالہ تراویح کیلئے ہوگا، اس لئے کہ تہجد کے بارے میں حضرت عائشہؓ فرمائی چکی ہیں ”لم یقم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ یتہا الی الصباح“ بہر حال تہجد و تراویح میں مغایرت بلاشبہ ثابت ہے، لیکن اس مغایرت کے باوجود یہ ممکن ہے کہ ان میں سے ایک نماز دوسری کے قائم مقام ہو جائے، مثلاً اگر تہجد کے وقت میں تراویح پڑھی جائے تو اس کے ضمن میں صلوٰۃ التہجد بھی پڑھی ادا ہو جائے گی، جس طرح دوسرے نوافل میں کہ اگر چاشت کے وقت میں صلوٰۃ کسوف پڑھی جائے تو وہ قائم مقام صلوٰۃ ضحیٰ بھی ہو جائیگی، اسی طرح اگر خسوفِ قمر کی نماز تہجد کے وقت پڑھی جائے تو اس کے ضمن میں صلوٰۃ تہجد بھی ادا ہو جائیگی جیسا کہ حضرت ابوذرؓ کی حدیث باب میں تیسری دفعہ کے واقعہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پوری رات صلوٰۃ تراویح کی

اس کے جواب میں بعض غیر مقتدرین مذکور روایات کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ اس سے تطویل قیام مراد ہے نہ کہ تکثیر رکعات۔

لیکن اول تو یہ بعید ہے کہ ساری رات میں آپ کل آٹھ رکعتیں ہی پڑھتے ہوں، دوسرے موطا امام مالک میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت میں ”کثرت صلواتہ“ کے الفاظ بھی آئے ہیں جو اس توجیہ کی تردید کرتے ہیں، اس لئے کہ یہ تکثیر تہجد میں تو ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ اس کے بارے میں حضرت عائشہؓ فرما چکی ہیں کہ رمضان وغیر رمضان میں تہجد کی رکعات میں اضافہ نہیں ہوتا تھا، لامحالہ یہ تکثیر تراویح کے ذریعہ تھی۔

ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ سے جس طرح بیس رکعات تراویح مروی ہیں اسی طرح گیارہ، تیسرے اور اکیس رکعتیں بھی ثابت ہیں۔

۱۔ موطا امام مالک یا کسی دوسری کتاب حدیث میں ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت نہ مل سکی، البتہ علامہ سیوطیؒ نے بیہقی اور مصہبانی کے حوالہ سے حضرت عائشہؓ کی ایک روایت ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے ”قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخل شہر رمضان تغیر لونه وکثرت صلاته وابتہل بالدعاء واشفق منہ“ — الدر المنثور (ج ۱ ص ۱۸۵) تحت قولہ تعالیٰ ”شہر رمضان الذی اہم“ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ چنانچہ موطا امام مالک میں ”مالک عن محمد بن یوسف عن السائب بن یزید“ کے طریق سے مروی ہے ”انہ قلنا امر عمر بن الخطاب ابی بن کعب وسمی الداری ان یقوموا للناس باحدی عشرة رکعة قال: دکان القاری یقرئ بالمئین حتی کنا نعتمد علی العقی من طول القیام وما کنا تنصرف الا فی فروع الفجر“ (ص ۹۸، باب جارفی قیام رمضان) اس اثر سے متعلق تفصیلی کلام کیلئے دیکھیے ”رکعات تراویح“ للشیخ الاغظلی (ص ۷، تاس ۱۰) ۱۲ مرتب

۳۔ قال النبیوی: واخرج محمد بن نصر المروزی فی ”قیام اللیل“ من طریق محمد بن اسحاق حدیثی محمد بن یوسف عن جده السائب بن یزید قال: کنا نصلی فی زمن عمر رضی اللہ عنہ فی رمضان ثلاث عشرة رکعة، ”التعلیق الحسن علی آثار الحسن (ص ۲۰۳) باب التراویح بثمان رکعات ۱۲ مرتب

۴۔ عبد الرزاق عن داود بن قیس وغیرہ عن محمد بن یوسف عن السائب بن یزید ان عمر جمع الناس فی رمضان علی ابی بن کعب، علی تمیم الداری علی إحدى وعشرين رکعة، یقرون بالمئین ویسرفون عند فروع الفجر، مصنف عبد الرزاق (ج ۴ ص ۲۶۰ و ۲۶۱) باب قیام رمضان ۱۲ مرتب عفی عنہ

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ابتداء کا واقعہ ہے جبکہ صحابہ کرامؓ کے مشورے سے بیش رکعات
پر عمل کا استقرار اور اجماع نہیں ہوا تھا، جس کی دلیل یہ ہے کہ جب سے بیش رکعات شروع ہوئیں
اس کے بعد سے تمام صحابہؓ و تابعینؓ کا تعامل اسی پر جاری ہو گیا اور ائمہ اربعہؒ بھی اسی پر متفق
ہو گئے۔ لہذا استقرار امر سے پہلے کی روایات سے استدلال کرنا اصول کے خلاف ہے۔
واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علمہ اتم و احکم۔

هذا آخر ما أردنا إيراده من شرح أبواب الصوم وعليه ينتهي
الجزء الثاني من "درس الترمذی" مجموع اُمالی الشیخ
المحدث الفقیہ العلامة محمد تقی العثماني۔ مَعْنَا اللّٰهُ بَطُولُ

- ۱۔ تفصیل سچے بیان کی جا چکی ہے، نیز دیکھئے "رکعات تراویح" (ص ۱ تا ص ۶) ۱۲ م
۲۔ یہ اس مسئلہ پر جمہور ائمہ کے مسلک کا خلاصہ ہے، تفصیل کیلئے درج ذیل کتب ملاحظہ فرمائیں۔
① الرأی النجیح فی عدد رکعات التراويح (اردو) للشیخ العلامة رشید احمد الکنگواہی رحمہ اللہ۔ طبع مجتبائی (دہلی)
یہ رسالہ "فتاویٰ رشیدیہ" (ص ۳۰۴ تا ص ۳۲۳) کا جزء نمبر بھی شائع ہو چکا ہے۔
② مصابیح التراويح (فارسی) لمحۃ الاسلام محمد قاسم النانوتوی رحمہ اللہ۔ طبع دارالعلوم دیوبند۔
③ رکعات تراویح (اردو) للمحدث الشہیر حبیب الرحمن الأعظمی۔ طبع معارف پریس اعظم گڑھ۔
④ تحقیق التراويح (اردو) للشیخ المقرئ رعایت اللہ (حفظہ اللہ) طبع دارالعلوم کراچی ۱۴۱۰
⑤ تصحیح حدیث صلاۃ التراويح عشرين رکعة والرد علی الألبانی فی تضعیفہ (عربی) للشیخ اسماعیل بن محمد
الأنصاری۔ طبع مکتبہ رشیدیہ ساہیوال پاکستان
⑥ رسالہ تراویح (فارسی) یہ رسالہ مشہور اہل حدیث عالم مولانا غلام رسول صاحب گوجرانوالہ کا تالیف
کردہ ہے جس میں انہوں نے غیر مقلد عالم مفتی محمد حسین بٹالوی کے اس فتویٰ کا علمی اور تحقیقی رد کیا ہے
کہ میں تراویح کا کوئی ثبوت نہیں، یہ رسالہ مولانا سرفراز خان صاحب صدر مظہر کے ترجمہ "ینایح" کے ساتھ گوجرانوالہ
شائع ہو چکا ہے۔

اعلام السنن (ج ۲، ص ۵۷ تا ۶۱، باب التراويح) میں بھی تراویح سے متعلق محققانہ بحث کی گئی ہے
۱۲ رشید اشرف سیفی عفا اللہ عنہ

بقائه وأسبغ عليه من نعمائه — فالحمد لله رب العالمين . و
 الصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله
 وصحبه أجمعين صلاة وسلاماً دائمين بدار السعادت والرضوان
 ضبطه ورتبه وراجع نصوصه وعلق عليه
 رشيد أشراف السني
 وفقه الله لخدمة السنة المطهرة

وكان الفراغ ليلة الخميس التاسع والعشرين من جمادى الثانية
 سنة ثلاث وأربعمائة بعد الألف — سنة — من الهجرة النبوية على
 صاحبها ألف صلاة وتحية

وبليه — أن شاء الله تعالى — الجزء الثالث ، أوله أبواب الحج
 وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين



بائیں سے دائیں

حضرت مولانا رحمت اللہ صاحب کیرانوی

کی شہرہ آفاق کتاب "اظہار الحق" عربی، ترکی، انگریزی، فرانسیسی اور گجراتی زبانوں کے بعد پہلی بار اردو زبان میں
ترجمہ کیا۔ مولانا اکبر علی صاحب شرح و تحقیق :- مولانا محمد تقی عثمانی صاحب

شروع میں مدیر البلاغ کے تسلیم سے دوسو سے زائد صفحات کا تحقیقی مقدمہ جس میں
عیسائی مذہب کا مکمل تعارف اور اس کے تحریف شدہ مذہب ہونے پر معرکتہ الآراء
بمختص شامل ہیں۔

برصغیر کے تمام ممتاز علماء اہل فکر اور صحافیوں نے اس کتاب کو شاندار
الفاظ میں خراج تحسین پیش کیا۔

کتاب تین جلدوں میں مکمل ہوئی ہے۔ ہر جلد کی علیحدہ قیمت کا مل سیٹ ۱/-

مکتبہ دارالعلوم، کراچی

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے ”الَّذِينَ النَّصِيحَةُ“ جس کی تشریح اس کتاب میں تفسیر کے ساتھ موجود ہے

رَحْمَةُ الْمُعَلِّمِينَ

مؤلفہ:
حضرت مولانا عبد الرحمن صاحب اعظم گرامھی

اس کتاب کے متعلق حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا:
”گویہ کہنے کی بات تو نہیں مگر سادگی سے کہتا ہوں کہ:-
بالکل ”عانتاہ امدادیہ“ کا چربہ مولف جزاء اللہ نے اتار دیا۔“
کتاب چار ابواب پر مشتمل ہے:

- ۱۔ مدرسین و معلمین کے لئے — نصائح تعداد ۴۰
- ۲۔ طلباء و متعلمین کے لئے — نصائح تعداد ۷۰
- ۳۔ خط و کتابت کرنے والوں کے لئے — نصائح تعداد ۴۰
- ۴۔ عام مسلمانوں کے لئے — نصائح تعداد ۲۰۰

بچوں کم تعلیم یافتہ لوگوں اور علماء حضرات کے لئے یکساں مفید آسان زبان اور سادہ طرز تحریر۔
زندگی کو اسلامی اخلاق و عادات کے سانچے میں ڈھالنے میں بہترین رہنما کتاب ہے۔
آفسٹ طباعت صفحات ۱۶۸ قیمت ۰۰ / روپے

ناشر: مکتبہ دارالعلوم کراچی

سیرت منصور حلاج

حکیم الامت
حضرت مولانا
اشرف علی تھانوی
قدس الشریف المسیز

مسئلہ وحدت الوجود اور وحدت الشہود ابن منصور کی کرامات
اور تصوف کے بارے میں ان کے نظریات اور تاریخی روایات پر
تنقیدی و تحقیقی نظر سے سیر حاصل تبصرہ اور اس ضمن
میں بہت سے دیگر مباحث پر غور و فکر
کے بعد یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ حسین
ابن منصور انما الحق کبار اہل الشریعہ سے تھے
ان پر تمام اتہامات والزامات غلط اور بے بنیاد تھے۔

آفسٹ کی تندرہ طباعت
۱۸۷۲ء سائز ۲۵ صفحات

مکتب دارالعلوم کراچی ۱۳

دارالعلوم کے شعبہ تصنیف کی تازہ ترین علمی پیشکش

مفتی اعظم پاکستان کی گرانقدر عربی تصنیف کا اردو ترجمہ
جو پہلی بار شائع ہو رہا ہے۔

اسلام اور موسیقی

مفتی اعظم حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب

مولانا محمد عبد المعز صاحب

رفیق شعبہ تصنیف دارالعلوم کراچی

تالیف

ترجمہ

شرح و تحقیق

قرآن و سنت کی روشنی

میں رقص و سرود اور

موسیقی کا حکم

موضوع سے متعلق سو سے زائد

احادیث و روایات کا تذکرہ اور

ایک ایک پر تحقیقی اور اسنادی بحث۔

صحابہ و تابعین اور ائمہ و صوفیاء کے مستند اقوال۔ قوالی اور سماع کی شرعی حیثیت۔

کتاب کے شروع میں فاضل مسترجم کے قلم سے ایک مبسوط مقدمہ جس میں تفصیلات سے متعلق اسلام کے معتدل موقف اور موسیقی کے عقلی و روحانی اور سماجی پہلوؤں پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔



آخر میں مسترجم ہی کے قلم سے ایک مفصل مکتبہ جس میں موسیقی کے بارے میں رائج الوقت شبہات کا ازالہ کیا گیا ہے۔ اپنے موضوع پر اردو میں پہلی سیر حاصل کتاب۔

آفسٹ کی دلاؤ نیز

کتابت و طباعت -

ریگزن جلد

قیمت: ۱۰ روپے